LA

GUIDA DEGLI SMARRITI

TRATTATO

DI TEOLOGIA E DI FILOSOFIA

DI

MOISÈ BEN MAIMON

DETTO

MAIMONIDE

Tradotto per la prima volta in francese sull' originale arabo ed accompagnato da note critiche, letterarie ed esplicative.

DA

S. MUNK

recato in italiano con nuove note

DA

D. I. MARONI

BIBLIOTECA NAZIONALE FIRENZE

TOMO I.

LIVORNO

TIPOGRAFIA I. COSTA E C.°

1870.

Digitized by Google

Digitized by Google

SIGNOR LEONE ORVIETO (1)

La benevolenza, onde il fu vostro Signor Genitore di B. M. e tutta la vostra inclita famiglia mi furono cortesi, dai primi giorni in cui fui assunto alla Cattedra Rabbinica di Firenze; l'amicizia onde poscia Voi, Signore, costantemente mi onoraste: le eminenti doti del cuore e dello spirito che in Voi, Signore, si ammirano; e le preziose qualità dell' amabile Sposa che Iddio vi destinò, donzella egregia, rampollo d' illustri parenti; tutto ciò m' invita a celebrare il giorno de' vostri sponsali, e porgervi sinceri augurj di costante felicità.

Ma conoscendo come Voi, Signore, più di tutte cose, zeliate sempre la gloria del Giudaismo, piuttosto di dedicarvi una Canzone, vi offro questo primo volume di un' opera scientifica, che è una vera nostra gloria: LA GUIDA DEGLI SMARRITI del Maimonide, tradotta in francese dal celeberrimo orientalista S. Munk, e da me recata in italiano, aggiungendo nuove note a quelle del Munk.

Maimonide e Munk sono due nomi che veramente glorificarono il Giudaismo, l' uno nel medio evo, l' altro nei tempi moderni; due nomi che significheranno in tutte le età = Profonda dottrina, sublime virtù.

Voglia Iddio benedire la vostra unione, e che possiate vedere i figli de' figli, non che prosperi e felici, chiari per iscienza, preclari per virtù, degni imitatori di Maimonide e di Munk.

Ho l' onore di protestarmi

Dev.mo servo ed amico

D. I. RAB. MARONI

(1) Questa lettera fu diretta, con alcuni capitoli della prima parte, al Signor Leone Orvieto di Firenze quando sposò la Sig.ra Amalia Cantoni di Pomponesco nel Maggio 1866.

Digitized by Google

LETTERA DEDICATORIA

DI

S. MUNK

AL SIGNOR

BARONE DE ROTHSCHILD (1)

SIGNOR BARONE E SIGNORA BARONESSA

Mi è grato di potere esprimervi quì la mia viva e profonda riconoscenza, per la generosa protezione onde voleste onorare questa pubblicazione, e colla quale faceste penetrare un raggio di felicità nel mio oscuro ritiro. Incoraggiando i modesti sforzi ai quali deve oramai limitarsi ogni mia ambizione, voleste dare un attestato di pia venerazione alla memoria dell' Illustre Dottore che è l'orgoglio della nostra comunione. Quest' opera dirà alle future generazioni, che, in mezzo ai fulgori che vi circondano ed agli splendidi omaggi meritati per tante chiare azioni, Voi non isdegnaste di associare il vostro Nome ai nostri celeberrimi dei tempi antichi, e circondaste col vostro ossequio i monumenti letterarj con cui si glorifica il Giudaismo. Questa non sarà, oso dire, una delle

Digitized by Google

minori glorie, fra quelle che assicurano al vostro nome la riconoscenza, e l' ammirazione della posterità.

Ho l' onore di essere con profondo rispetto

Vostro dev.mo Servo

S. MUNK

(1) Il Barone James de Rothschild, banchiere, fu il quinto figlio di Meyer Anselmo, fondatore della casa. Il Barone James nacque in Francfort sul Meno il 15 Maggio 1792, e si domiciliò in Parigi nel 1812. Fondò molte opere pie, protesse gli studj ed i dotti, e fu decorato della legione d' onore e di molti ordini stranieri. Morì in Parigi il 15 Novembre 1868. — La Baronessa sua moglie ancora vivente, fu figlia al di lui fratello Salomone. (*Vedi Prefaz. nota* 25.) MARONI.

Digitized by Google

BREVI PAROLE DEL TRADUTTORE

Fra le molte traduzioni che, in varie epoche ed in varie lingue, si fecero della Guida del Maimonide, l' opera celebre in cui il genio di quel grande luminare d' Israel apparisce in tutto il suo splendore, la versione Francese di S. Munk, accompagnata da note dichiarative, è quella, certo, che meglio risponda al bisogno del lettore europeo. pretermessa anche la grande importanza del lavoro critico che il valente orientalista seppe compiere sul testo arabo, superando i più grandi ostacoli.

È su questa versione e su quella ebraica d' Ibn-Tibbon, che io intrapresi la presente traduzione italiana, aggiungendo anche nuove note, che stimai poter valere a far meglio comprendere le parole dell' autore e le note stesse del Munk; senza del resto occuparmi della parte filologica e di tutto quello che riguarda particolamente il testo arabo.

Seguendo l' esempio del Munk, cercai di attenermi ad una stretta fedeltà, e mirai particolarmente a rendere più facile lo studio dell' opera sulla versione ebraica di Ibn-Tibbon.

Piaccia al Signore di darmi forza sino al fine di quest' ardua impresa; in guisa che possa venirmi fatto d' interpretare degnamente il libro immortale del celeberrimo Dottore, ed a diffonderne la cognizione tra i miei correligionari e compatriotti.

Firenze 8 Agosto 1870.

D. I. RAB. MARONI

Digitized by Google

ALCUNI CENNI
SULLA VITA E SULLE OPERE PRINCIPALI
DI
S. MUNK

Dagli ARCHIVES ISRAELITES — 1867

Salomone Munk, nacque in Germania a Glogaw, nel 1803, da un povero bidello del Tempio Israelitico. Dopo avere studiato, sino all' età di quattordici a quindici anni, la scrittura ed il Talmud, con un successo che avrebbe potuto aprirgli la via al Rabbinato, si recò a Berlino onde studiare le lingue classiche, perfezionandosi nel medesimo tempo nell' ebraico. Fece il viaggio a piedi, non avendo denaro per pagare il posto in una vettura pubblica, e diede lezione di quello che sapeva per sopperire ai suoi bisogni. Fu pure con questo mezzo che si trovò in grado di pagare la retribuzione al collegio dove apprendeva il greco ed il latino. Dal Ginnasio passò all' Università, dove studiò con Hegel (1), Beck (2) e Bepp, il più celebre rappresentante della Grammatica comparata (3), e poscia si recò a Roma, attirato dalla fama di Schlegel (4), per dedicarsi esclusivamente allo studio delle lingne orientali.

Nel 1828, lasciata la Prussia, allora intollerante, arrivò a Parigi, dove, studiando contemporaneamente tre lingue orientali, l' arabo con Sacy (5), il sanscritto con Chetzi (6) ed il persiano con Quatremère (7), si procurava i mezzi di vivere dando lezioni, come a Berlino, e somministrando lavori di erudizione ed articoli critici a parecchi organi della stampa. La sua mente penetrativa ed ingegnosa, acquistò, per tal modo una profonda cognizione dell' ebraico di tutte le epoche, del caldaico, dell' arabo, del siriaco, del persiano, del sanscritto e di quasi tutte le lingue d' Europa, nè tardò molto ad essere annoverato tra i più eminenti orientalisti.

Digitized by Google

Nel 1838, entrava nella qualità d' impiegato nella Biblioteca Imperiale, dove si dedicò, per dieci anni allo studio paziente ed alla classificazione dei mss. orientali; nè interruppe la sua intrapresa, se non quando la sua vista, logorata dal lavoro, gli venne meno.

Nel 1840, dopo l' orribile persecuzione di Damasco (8), accompagnò l' Avv. Cremieux (9), in Egitto dove tradusse in arabo, senza preparazioni, i facondi discorsi estemporanei del francese oratore, contribuì a fondar scuole, ad inspirare amore al lavoro, a ridestare il sentimento dell' umana dignità in popolazioni avvilite dal sentimento di schiavitù, ed a stabilire una bella unione tra gli Israeliti di Oriente e quelli di Occidente.

Il rimanente della vita di Munk, senza essere meno feconda in opere di carità ed in virtù domestiche e cittadine, appartiene alle opere scientifiche, che costituirono la sua fama e gli aprirono le porte dell' Accademia delle Iscrizioni; cioè: La Palestina (10), le Miscelanee di filosofia ebraica ed araba, i Grammatici ebrei del secolo 10° e 11°, il suo Commento sulla grande iscrizione punica di Marsiglia, una grande quantità di dissertazioni e lavori linguistici sparsi in diversi giornali, e specialmente la traduzione francese della Guida, opera che sola basterebbe per far passare il suo nome alla posterità con quello di Maimonide. (11)

Tutti questi lavori, ai quali il celebre orientalista erasi dedicato con passione, gli costarono quindici anni d' infermità, nè tuttavia volle trar partito della sua scienza per sollecitare onori. Fu per semplice caso che, nel 1838, il Ministro della pubblica istruzione seppe, con sorpresa, che l' autore del Catalogo dei mss. orientali della Bibl. Imperiale non avea ancora avuta la decorazione della Legione d' onore, e volle che gli fosse conferita. Così avvenne per l' Istituto; e quando la Cattedra di lingua ebraica fu vacante nel Collegio di Francia, non fece alcun passo presso il Governo per affrettare o almeno per assicurare la propria nomina.

Del resto tutto si rassomigliava, tutto si confondeva nella persona di S. Munk, l' uomo, l' Israelita, il dotto. Grande nella scienza non fu meno grande nelle virtù religiose e civili, per l' affabilità, per la modestia, per la rassegnazione colla quale sopportava le tristi conseguenze di una cecità assoluta. Segretario

Digitized by Google

prima, poi membro del Concistoro centrale Israelitico, mirò sempre alla pubblica vera utilità, ed a guidare gl' Israeliti sulla via del civile progresso. Professando la più grande libertà, quando si trattava di critica religiosa, riconoscendo sempre i diritti della ragione e la luce che risulta dalla filologia e dalla storia, nella interpretazione dei testi bibblici, si mostrava tuttavia di una estrema timidezza nella via delle riforme. Egli, insomma, come disse sulla bara il più illustre e più caro de' suoi amici, Alberto Cohn (12), « Amò la giustizia e la verità; tutto ciò che era falso gl' ispirava orrore, e perciò Dio gli aveva cinto il capo colla corona della Thorà, che trae seco quella della buona fama, unico ed immortale premio, di chi si è dedicato alla bellezza e alla grandezza morale. »

Era un' anima tenera ed elevata, che sostenuta dalla possanza di tanti affetti, ed apprezzando il dono della vita, che adoperava a si buon uso, aspettava senza paura e senza impazienza il giorno eterno chiamato a succedere a questa notte passeggiera. Questo giorno arrivò improvvisamente, e fu il 6 Febbrajo 1867. = Egli fu rapito da un attacco di apoplesia, appena uscito da una seduta in cui si parlò del bene de' suoi correligionarj, a cui sempre consacrò i suoi affetti e le sue cure.

Digitized by Google

(1) Giorgio Federigo Hegel, fu il fondatore dell' ultima grande scuola di Filosofia in Germania. Nacque in Stuttgard nel 1770 e morì nel 1831. (MARONI.)

(2) Cristiano Daniele Beck, teologo, letterato, filologo ed istorico nacque a Lipsia nel 1779, e morì in Dresda nel 1832. — Quivi insegnò con molto plauso lettere greche e latine (MARONI)

(3) M. Francesco Bepp, nacque in Magonza nel Settembre 1791. Dopo aver apprese le lingue classiche ed i principali idiomi d' Europa, si volse alle lingue orientali, cioè le lingue semitiche, il turco ed il persiano. Nel 1812 si recò a Parigi, che era allora il centro degli studj orientali, e quivi stette sino al 1816, studiando nello stesso tempo, il sanscritto, il persiano, l' arabo, e l' ebraico. Egli fu il primo tra i Tedeschi a studiare il sanscritto, di cui pubblicò la grammatica nel 1821. L opera sua più famosa è la *Grammatica comparata*, pubblicata nel 1833, e poi una seconda volta nel 1857, con molte aggiunte e correzioni. Stampò anche un Glossario di radici e vocaboli per l' interpretazione dei testi da lui pubblicati, tra i quali il più facile è il *Nalo*, episodio del *Maha-Charata*. *(a)* (MARONI.)

(4) Federigo Schlegel, nacque ad Annover nel 1772, e morì nel 1829. Fu dotto filologo e critico di prim' ordine. Sono ammirate le varie sue opere, particolarmente il *Trattato sulla lingua e sulla sapienza degl' Indiani*, e le sue *Prelezioni filosofiche*. (MARONI.)

(5) Antonio Isaak Silv. de Sacy, nacque in Parigi nel Settembre 1758 e vi morì nel Feb. 1838. La sua vita offre poche vicissitudini. Fu celebre in filologia ed archeologia, ma più di tutto come orientalista, e lasciò importantissime opere, particolarmente nell' araba letteratura. Le più utili sono: 1° *La Chrestomatie arabe*, che è un immensa raccolta di squarci di letteratura araba, 2° *Le Favole del Pilpai (b)*; 3° *Le Sedute*

(a) Il *Maha-Charata*, o gran racconto di Wiasa, è una colossale epopea di 250.000 versi che rappresenta una delle incarnazioni di Visnù e la più vasta scena della religione indiana. La parola *Maha-Charata*, significa *gran peso*, perchè, dicono, che posto quel poema in bilancia coi quattro *Veda* (antichissimi libri sacri degl' indiani, rivelati, dissero, da Brama), preponderò. Tra i varj frammenti di poesia sanscritta, il *Nalo*, episodio del *Maha-Charata*, è quello forse che più agevolmente s' intende. È il racconto degli amori e delle sciagure di Nalo re di Niscada e di Damiante figlia di Bima re di Vidarba. Vero romanzo di patetico interesse, da porsi a fianco delle più grandi creazioni dell' arte. L' ideale della virtù femminile e della fedeltà conjugale vi sorge e splende di chiarezza, di grazia, di castità meravigliosa. (MARONI.)

(b) Questo libro, detto *Calila e Dimnà*, più conosciuto col nome di Favole di *Bidpai* o *Pidpai* o *Pilpai* (filosofo indiano), e che, secondo il Sacy, dovrebbe leggersi *Bidbai*, chiamasi in lingua indiana *Cartac Damanac*. È libro anteriore al 4. Secolo dell' Egira *(V. Introduzione nota 31. a)*. Scritto primieramente nell' India, fu tradotto in persiano, da cui in arabo e poi in ebraico da certo R. Joel. Fu poscia dall' ebraico recato in latino, in ispagnuolo, in francese, in italiano.- Alcuni confusero questo libro col romanzo turco di *Sendebar* משלי סנדבאר *Parabole di Sendebar* o *Sendebah*, forse non meno antico del libro di *Calila* e

Digitized by Google

di Hariri (V. Introduzione della *Guida*, nota 8); 4° *L' Antologia*, che è il compimento della *Chrestomatie*; 5° *La Grammatica araba*; 6° *Trattato* di *Prosodia*; 7° *Esposizione della religione dei Drusi*. (MARONI.)

(6) L. Chetzy, fu il primo professore di sanscritto in Parigi. Nel 1826 stampò il *Yaginadotta*, episodio del Ramayan. *(a)* (MARONI.)

(7) Stefano Quatremère, fiorì in Parigi, dove visse sino al 1858.— Fu professore di lingue orientali e lasciò molti scritti sopra quella letteratura, particolarmente sulla geografia e la letteratura dell' Egitto, provando l' identità della lingua *Copta (v. pref. nota 4.)* colla lingua degli antichi Egiziani. (MARONI.)

(8) Si allude alla persecuzione degli Ebrei in Damasco, in quell' anno, motivata dalla calunnia del sangue. (MARONI)

(9) Adolfo Avv. Cremieux, nato a Nimes il 30 Aprile 1796, è famoso, per la sua eloquenza, nel foro, pel l' amor sociale vivamente sentito e pel suo grande affetto al Giudaismo. — Egli mirò sempre alla rigenerazione degli Ebrei ed al vero progresso universale. Se nel 1840 correva a Damasco ed ancora nel 1866 a Bukarest per la difesa degli Israeliti, egli stesso nel 1848, Membro del Governo della Repubblica di Francia, pensava all' abolizione della *Tratta* dei neri, e nel 1864 invitava tutti gli Israeliti del mondo a soccorso dei Cristiani del Libano. Ora, più che settuagenario, non vive che per cooperare all' umanitario progresso. (MARONI.)

(10) La *Palestine*, è una descrizione geografica, storica, archeologica dell' antica patria degli Ebrei; e, malgrado la sua forma popolare, è uno dei migliori trattati sulle antichità giudaiche. (MARONI.)

(11) *V. Prefazione, nota* 10. (MARONI)

(12) Alberto Cohn (Abraham Coen), nacque in Presburgo all' uscire del *Kippur* del 1814, da parenti poco agiati, ma sinceramente pii. All' età di 12 anni si recò a Vienna, dove dal 1826 al 1834, studiò filosofia in quella Università, seguitando gli studj religiosi e talmudici col Rabbino Maggiore di Vienna L. Orovitz, e dedicandosi particolarmente agli studj orientali col D.re Saalchutz.— Lavorava indefesso nella Biblioteca Imperiale, e questa sua singolare attività gli guadagnò l' ammirazione e l' amore del Professore Wenrich, distinto orientalista, che lo diresse nei suoi studj, e lo invitò a fare un corso gratuito di lingua ebraica e di esegèsi biblica nel seminario protestante. Ventenne appena, era già Professore Straordinario, e tal carica coprì sino al Maggio 1836.— In quel seminario studiò l' arabo, il persiano, il sanscritto.

Dimnà o *Favole* di Bilpai, *V. Notices et extraits des mss.*, *t.* 9, *pag.* 397 *e seg. e t.* 10, *p.* 427. (MARONI.)

(a) Il *Ramayan* è un poema famoso degl' Indiani, di cui fanno autore l' antichissimo Valmiki, e si pretende che risalga ai tempi più remoti. - Il soggetto ne è la vittoria di Brama *(Visnù incarnato)* sopra Ravana, principe dei *Racsciasa* o demoni. - Episodio affettuosissimo di questo poema, è la morte di *Yaginadotta*, giovine penitente; sostegno ed amore di vecchi e ciechi genitori, ed ucciso in errore tra i cespugli, mentre stava attingendo acqua pei suoi parenti. (MARONI.)

Digitized by Google

Fu il Barone Hammer *(a)*, che lo consigliò a recarsi a Parigi, onde perfezionarsi nelle lingue orientali nel Collegio di Francia, promettendogli di farlo raccomandare dal Principe di Metternik all' ambasciatore austriaco, e di parlare al Barone Salomone di Rothschild, perchè lo provvedesse di mezzi per fare il viaggio. Egli stesso, il Barone Hammer, gli diede 50 Fiorini.

Alberto Cohn partì dunque da Vienna il dì 11 Giugno 1836 ed entrò in Parigi il 1° Luglio. I primi due anni che visse in Parigi, furono due anni di lavoro e di studio, e dando lezioni si procurava i mezzi per provvedere ai proprj bisogni e per essere utile ai suoi genitori.

Nel 1838 partì per l' Italia colla famiglia del Barone James de Rothschild *(b)*, dal quale già aveva avuto l' incarico di educarne ed istruirne i figli Stette assente varj anni, ed al suo ritorno, stabilendosi definitivamente in Francia, si dedicò insieme al Munk, intimo suo amico, all' istruzione religiosa degl' Israeliti. Nel 1840, partì per Damasco coll' Avv. Cremieux, nè, certo, è d' uopo ripetere lo zelo spiegato in quella circostanza da entrambi e dall' esimio Baronetto Sir Moses Montefiore *(c)*. Tutto ciò fu già registrato dalla storia.

Da quell' epoca Alberto Cohn si dedicò a promuovere il bene degli Israeliti francesi e l' istruzione religiosa; ed a migliorare la condizione de' suoi correligionari di Palestina, dove già si recò sei volte, spandendo ovunque benefizj, e ricevendo benedizioni. *(V. le sue Lettere Israelitiche, nel Corriere Israelitico di Trieste)* (MARONI.)

(a) Giuseppe Barone de Hammer Purgstall, celebre orientalista, nacque nel 1774, in Graetz (nella Stiria). Compose molte opere filosofiche e politiche, ma particolarmente sulle cose e sulle lingue orientali. Sono celebri le sue Memorie dell' Accademia delle Scienze di Vienna. (MARONI.)

(b) *V. Lettera dedicatoria, nota 1, pag. IV.* (MARONI.)

(c) Sir Moses Montefiore nacque in Londra il 24 Ottobre 1784, e la sua origine è italiana, sebbene non si sappia quando i suoi padri abbiano abbandonata l' Italia e presa stanza in Inghilterra. Nel 1812, sposò Jehudith Coen, per cui si strinse in parentela colla famiglia Rothschild. Non ebbero figli, ma furono loro figli tutti i loro fratelli sofferenti, e quelli particolarmente di Palestina. I due conjugi Montefiore visitarono, per la prima volta, la Terra Santa nel 1827 e vi sparsero benefizj a larga mano. Nel 1837, Sir Moses fu eletto Sceriffo e fatto Cavaliere. Nel 1838 fecero il loro secondo viaggio, in occasione del terremoto che quasi schiantò dalle fondamenta Tiberiade e Safeth, ed a cui era seguita la peste. Anche quella volta il loro nome fu benedetto per larghe distribuzioni, e per energici sforzi, a fine di guidare quegli Israeliti all' agricoltura ed all' industria. Nel 1840, la coppia benedetta partì alla volta di Damasco, onde ottenere giustizia pei calunniati fratelli; e nel 1848 si recarono nel cuor dell' inverno a Pietroburgo, onde far sospendere l' esecuzione di varj severi Ukaski emanati contro gl' Israeliti. Fu allora che a Sir Moses venne concesso il titolo di Baronetto.

Nel 1854, la Palestina era stata devastata da una terribile carestia; ed ecco che Sir Moses, dopo avere raccolta la somma di 500,000 franchi, muove nel 1855, sempre accompagnato dalla sua sposa, verso l' oriente; dove soddisfatti i più urgenti bisogni, promuove il lavoro, fonda stabilimenti industriali, acquista delle terre ed edifica delle case pei poveri.

Nel 1858, recasi a Roma per chiedere la restituzione del rapito fanciullo Mortara; nel 1864, dopo perduta la donna della sua gioventù, parte per Tangeri per mitigare la sorte degli Ebrei Marocchini; nel 1866, recasi di nuovo in Terra Santa, portatore dei tributi americani ed inglesi; ed ancora nel 1867, recasi in Rumenia per fare appello alla giustizia del principe Carlo, contro gli atti d' intolleranza esercitata contro gl' Israeliti.

Ecco l' uomo rispettabile che vive tuttora ottuagenario colla coscienza di non aver trascorso un giorno senza un' opera di carità, e di aver sempre difeso con zelo Israel. (MARONI.)

Digitized by Google

PREFAZIONE

DI

S. MUNK

L' opera di Maimonide, che è l' oggetto di questa pubblicazione, è abbastanza conosciuta. Tutti sanno quanta sia la sua importanza per la esegèsi e la teologia (1) biblica, e quanto sia ricca di notizie sulla storia della filosofia del medio evo, particolarmente presso gli Arabi. Non vi è passata sotto silenzio alcuna delle quistioni che interessano il teologo ; e, sebbene le soluzioni di quelle quistioni siano generalmente basate sopra una esegèsi allegorica e sopra una metafisica di lunghissimi tempi davanti, ci offrono spesso dei raggi di luce che possono, anche oggi, guidare le nostre ricerche, e servirci di fiaccola per penetrare nelle alte regioni che, per lo spirito umano, sono coperti di misteri.

Come vero fondatore di una teologia razionale (2), nella quale il pensiero filosofico conserva tutti i suoi diritti, Maimonide esercitò sui suoi correligionari una influenza decisiva, onde ancora oggi si fanno sentire le conseguenze ; ed i principj ch' egli pose, avidamente abbracciati dagli uni, e respinti con passione dagli altri, produssero una lotta da cui l' umana ragione uscì vittoriosa, dopo aver operata, tra la fede ed il pensiero, quella riconciliazione, che il gran genio del Maimonide, precorrendo i secoli, si era proposta, come il più nobile di tutti i suoi sforzi. Ma l' alta fama di quell' uomo illustre non restò rinchiusa nel recinto degli Ebrei, e quello spirito di una superiorità sì incontestabile, trovò degli ammiratori tra gli uomini più distinti di tutte le confessioni. Dotti musulmani (3) non isdegnavano di leggere la Guida, ed uno di loro scrisse anche, sopra alcune pagine di questa opera, un commento che possediamo ancora e nel quale fa dell' autore un grande elogio (4). In Egitto, dove viveva Maimonide, i teologi copti (5) studiavano la sua opera e la rendevano acces-

Digitized by Google

sibile alla loro comunione con delle copie che ne facevano fare in caratteri arabi. Presto, certamente, fu conosciuta in Europa mediante una versione latina; poichè è spesso citata dagli scolastici (6), e uomini come S. Tommaso (7) ed Alberto il Grande (8) ne invocavano l' autorità. La celebrità di cui godeva l' opera di Maimonide, mostra che non vi è la sola teologia giudaica; ed in vero, sebbene questa teologia sia stata lo scopo principale dell' autore, egli vi trattò variatissimi soggetti, con cui sostiene il suo sistema, ed il suo lavoro basato sopra vaste letture e una solida erudizione, abbonda in notizie di ogni genere che invano si cercherebbero altrove. Senza parlare della sua esposizione del sistema peripatetico-arabo (9), attinto dalle opere d' Ibn-Sinà (10), dobbiamo fare osservare precipuamente la preziosa e minuta relazione che l' autore dà, alla fine della prima parte del sistema dei Motécallemin (11) o scolastici musulmani, e le curiose notizie, che ci fornisce nella terza parte, sui libri dei Sabei (12), ancora oggi poco conosciuti e dei quali non esiste che la traduzione araba, assai difettosa, in alcune biblioteche d' Europa.

Io non devo anticipare qui ciò che nei Prolegomeni, che mi propongo di pubblicare più tardi, dovrò dire sopra l' epoca di Maimonide, sulla vita di quest' uomo illustre, sulle sue opere, sui mss. che ne esistono e sulle edizioni che ne furono pubblicate (13); ma volli fare osservare l' alta importanza della sua Guida degli Smarriti e l' interesse generale che offre quest' opera, la quale merita, per tanti titoli, di occupare uno dei primi posti tra i monumenti dell' araba letteratura, e che tuttavia non fu sinora l' oggetto di alcun lavoro critico degli orientalisti. Mentre il nostro secolo vide venire alla luce tante opere arabe, molto meno degne di occupare gli spiriti, l' originale arabo della Guida restò nascosto in alcune biblioteche; e solo la versione ebraica d' Ibn-Tibbon (14) fu pubblicata in alcune edizioni scorrettissime. È su questa versione che furono fatte due traduzioni latine, una delle quali, dicesi dovuta al medico ebreo Jacob Mantino (15), e pubblicata a Parigi nel 1520, è quasi sconosciuta, e l' altra di G. Buxtorf il figlio (16) (Basilea 1629, in 4°) è la sola che, sin quì, abbia reso accessibile il capo d' opera di Maimonide al lettore europeo. Si comprenderà facilmente che il lavoro di Buxtorf, qualunque possa essere il

Digitized by Google

suo merito, non potrebbe rispondere alle esigenze della critica. La versione d' Ibn-Tibbon, che si può chiamare un vero calco dell' originale arabo, non può essere ben compresa se non da chi possegga, nello stesso tempo la cognizione dell' arabo e quella dell' ebraico rabbinico, e che abbia acquistate cognizioni sufficienti della filosofia musulmana e della sua terminologia. Buxtorf, eccellente ebraicista, era del tutto estranco alla lingua ed alla letteratura degli Arabi, e mancava di tutte quelle risorse indispensabili all' interprete di un' opera di questa natura. Cosi, la sua traduzione se permette al lettore di abbracciare l' insieme del lavoro del Maimonide, lascia molto a desiderare nelle spezialità svisate da molti errori. Oltre di ciò, essa non è accompagnata da alcun commento che possa ajutare il lettore a comprendere molte precipue cose, che i contemporanei dell' autore comprendevano facilmente, e che per noi sono piene di oscurità. Dopo Buxtorf, la Guida non fu oggetto di alcun lavoro, se si eccetuino alcuni commenti moderni scritti in ebraico da autori che erano molto inferiori ad una simile impresa; ed una edizione della 3ª parte della versione d' Ibn-Tibbon, accompagnata da una traduzione tedesca e da note dichiarative di Simone Scheyer (Francfort sul Meno 1838, in 8.°) (17). Quest' ultima pubblicazione parziale, per la quale fu consultato il testo arabo, è la sola che offra un vero carattere scientifico e che risponda sino ad un certo punto al bisogno del lettore europeo (18).

Da più di venti anni, io aveva fatto il progetto di pubblicare il testo arabo della Guida, di accompagnarlo di una traduzione francese e di aggiungervi delle note più o meno estese, che potessero dare al lettore tutti gli schiarimenti necessari per l' intelgenza del testo, e coi quali potessi metterlo in grado di comprendere il pensiero dell' autore, e di giudicarlo con una perfetta intelligenza dell' epoca che vide nascere quest' opera e degli studj che gli servirono di base. Annunziai questo progetto sino dall' anno 1833 nelle mie Riflessioni sul culto degli Ebrei, pag. 80 (tom. 4° della Bibbia di Cahen (19),) dove diedi, come saggio, due capitoli della terza parte ; ma io non trovava in Parigi che dei mss. imperfetti della 2ª e della 3ª parte del testo arabo. Più tardi fui messo in possesso di un esemplare della ver-

Digitized by Google

sione ebraica dell' edizione di Venezia, che aveva in margine una copia parziale del testo arabo, particolarmente della parte prima, dal capitolo 33, sino al capitolo 71. = In un viaggio che feci ad Oxford, nel 1835, potei collazionare questo frammento con sei mss. della Biblioteca Bodlejana e compiere la prima parte, ma non potei prolungare il mio soggiorno ad Oxford, tanto, da poter dare a quel lavoro tutte le cure necessarie e fissare definitivamente il mio testo. Fu la cortesia dei Conservatori della Biblioteca di Leida che mi venne in soccorso per compiere il mio lavoro critico del testo arabo della GUIDA. Il fu Sig.r Veyers, onde le lettere orientali piangono la morte prematura, e la cui memoria sarà conservata con un pio rispetto dagli orientalisti, mi offrì spontaneamente di mettere a mia disposizione i due mss. della suddetta Biblioteca, che mi furono mandati a Parigi, ed il suo dotto successore, il Professore Junynboll, volle continuarmi l' insigne favore, senza cui mi sarebbe stato impossibile eseguire il mio lavoro colla religiosa esattezza onde l' importanza del soggetto mi faceva un sacro dovere. Facendo questa confessione, sento il bisogno di aggiungervi l' espressione della più viva riconoscenza.

Trovandomi finalmente in possesso dei materiali più indispensabili, mi vidi arrestato dalle molte difficoltà materiali che si oppongono ad una impresa di questa importanza. Sciaguratamente non potei pensare all' esecuzione del lavoro, se non al momento stesso in cui la Provvidenza mi fece subire la più dura prova che possa rendere impotenti gli sforzi di uno scrittore, pel quale le letture e le ricerche più minute sono insieme un bisogno ed un dovere imperioso. La perdita totale della vista pareva rendere impossibile la continuazione dei lavori ai quali aveva già consacrate tante veglie, ed a cui mi era dura cosa il dover rinunziare per sempre. Ma rinvenuto dal mio primo abbattimento e sostenuto dagl' incoraggiamenti dell' amicizia e da una generosa protezione, vidi nelle difficoltà che doveva vincere un divagamento dal dolore, e sperai a forza di perseveranza, di crearmi una consolazione con alcuni deboli avanzi letterarj salvati dal naufragio.

Deggio rendere al lettore un conto rapido dei primi frutti dei miei sforzi che mi è permesso oggi di presentargli. Questo primo volume contiene la prima parte della GUIDA, che è tutta

Digitized by Google

consacrata a delle quistioni preliminari, e deve preparare il lettore alla soluzione delle alte quistioni di teologia e di filosofia, trattate nelle altre due parti. L' autore vi spiega prima un certo numero di parole omonime (20) che si trovano nella S. S., ne espone i diversi significati ed insiste particolarmente sul senso figurato che si deve attribuir loro quando sono applicati a Dio, frammischiandovi delle osservazioni generali sugli studj teologici e sulla maniera onde bisogna prepararvisi. Cominciando poscia la quistione dei divini attributi (21), mostra che bisogna allontanare da Dio qualunque specie di attributi, e dichiara in qual senso si debbano intendere i diversi termini ATTRIBUTIVI usati o dagli scrittori sacri, o dai filosofi. Riassume finalmente il sistema dei teologi musulmani, adottato in parte dai teologi Ebrei di Oriente, e mostrando tutto ciò che quel sistema ha di assurdo e di arbitrario, fa vedere quanto sia impotente per dare una base razionale ai dogmi più importanti della religione e particolarmente per dimostrare l' esistenza, l' unità, e l' incorporeità di Dio e la creazione EX NIHILO.

(Si omette ciò che riguarda il testo arabo)

. . . . . .

Nella traduzione francese, mirai sopra tutto ad una rigorosa fedeltà, senza tuttavia trascorrere ad un letterale servile che avesse potuto nuocere alla chiarezza. Volli, quanto era possibile, che, mediante la mia traduzione, ciascuno potesse comprendere ogni parola del testo arabo, e quando il genio della lingua si ricusava assolutamente alla fedeltà che mi era imposta, diedi in una nota, a parola per parola la frase dell' originale (22). È assai facile quando si tratta dell' interpretazione di passi profondi ed oscuri, nascondere la propria ignoranza con una traduzione vaga, a periodi eleganti; e mi parve che, in un opera di questa natura, l' eleganza dovesse dar luogo all' espressione più precisa del pensiero dell' autore. = Sovente mi fu d'uopo di fare i più grandi sforzi per palliare alcune negligenze di stile che si possono rimproverare al nostro autore, come a tutti gli scrittori arabi in generale; nè mi dissimulo che, se per una parte la mia traduzione può soddisfare

Digitized by Google

pienamente al bisogno di chi vi cerca un soccorso per lo studio del testo originale e della versione ebraica d' Ibn-Tibbon, per altra parte, ha anche spesso bisogno della indulgenza del lettore francese, che non vuole, nè può ricorrere al testo, e che, senza darsi cura della parte filologica del mio lavoro, non cerca che di rendersi familiari, in modo facile, le materie trattate in quest' opera. Deggio aggiungere tuttavia che, quanto più mi avanzava nella mia traduzione e poteva supporre il lettore, studioso dell' arabo, sufficientemente assuefatto a certe locuzioni dell' originale, cercai sempre più di far l' utile di quelli, che leggeranno la sola traduzione, e, senza cessare di esser fedele, mi allontanai un poco dal quel letterale, che si osserverà più di tutto nell' Introduzione e nei primi capitoli. —

Accompagnai la traduzione di note più o meno numerose, più o meno estese, secondo mi pareva lo richiedessero i soggetti trattati nei diversi capitoli, ed i termini più o meno chiari usati dall' autore, il quale, com' egli stesso il dichiara sovente, si volgeva allora, a dei lettori esperti nelle diverse parti degli studj teologici e nella letteratura ad essi relativa, come pure nella filosofia del tempo. Le diverse classi di lettori ai quali è destinata questa traduzione, avranno dunque necessariamente mestieri, per comprenderla in tutte le sue parti, di vari schiarimenti che valgano, quanto è possibile, a metterli in istato di comprendere il pensiero dell' autore e di seguirlo ovunque nei suoi ragionamenti. Agli uni bisognava spiegare quel che è soggetto di esegèsi biblica e di teologia ebraica; ad altri tutto ciò che suppone una cognizione più che superficiale della filosofia aristotelica sotto la forma che aveva presa nelle scuole arabe, mediante i lavori di Al-Farabi (23) e d' Ibn-Sinà. Soventi volte bisognava rammentare alcune opinioni dei teologi ebrei anteriori all' autore, o anche citare IN EXTENSO dei passi inediti. Stimai dover dare tutti gli schiarimenti letterari e storici che il lettore non potrebbe trovare altrove, e che gli sono indispensabili per la pronta intelligenza di alcuni passi; nè si troverà nelle mie note, anche le più estese, alcuna digressione superflua. Dove bastava dare delle semplici indicazioni, fui sobrio di citazioni testuali. Indicai, quanto era possibile, tutti i passi, tanto del Talmud e dei Midrascim (24), quanto di Aristotile

Digitized by Google

e di alcuni altri autori, ai quale allude il Maimonide; indicazioni di una utilità incontestabile, e che furono generalmente trascurate dai commentatori (25). Un certo numero di note critiche, sono consacrate alle varianti del testo arabo ed alle differenze che presentano le due versioni ebraiche. Per quelli che approfitteranno della mia traduzione onde studiare la versione ebraica d' Ibn-Tibbon, stimai dover correggere, col soccorso dei mss., i principali errori che guastano l' edizione di quella versione. Si leggeranno con interesse molte note che Ibn-Tibbon aggiunse alla sua versione, come pure alcune altre dell' autore stesso (CAP. 74.), e che sin qui erano restate inedite. Desiderai, in somma, di fare in modo che quest' opera potesse servire di repertorio a quelli che cercano delle notizie sulla teologia degli Ebrei e sulla filosofia araba; ed ai minuti schiarimenti dati nelle note si aggiungerà, io spero, un' esposizione più sistematica che riserbo ai PROLEGOMENI.

Non posso terminare questa prefazione, senza attestare la mia viva gratitudine a quelli che vollero ajutarmi nel compimento della mia difficile impresa. Non tenterò di esprimere tutti i sentimenti che m' inspira il fervido amore di un amico provato, il quale sostenne più di una volta il mio coraggio che veniva meno. Alberto Cohn (26), non si è contentato di sollecitare col suo zelo l' esecuzione materiale di questa pubblicazione: la sua profonda cognizione della lingua araba lo pose in grado di cooperare attivamente alla revisione delle prove del testo e di risparmiarmi degli errori, che alla lettura potevano sfuggire al mio orecchio. Un altro amico, il Rabbino Trènel, volle collazionare la mia traduzione colla versione ebraica d' Ibn-Tibbon, ed ebbe più volte occasione di chiamare la mia attenzione sugli errori commessi dagli editori, e che dovevan essere corretti nelle note. - Finalmente un modesto savio, Clemente Mullet, che applica le sue profonde cognizioni delle lingue orientali a ricerche importanti relative alla storia delle scienze; mi soccorse, con vera amicizia, nella revisione delle prove della traduzione e nella verificazione di molte citazioni fatte nelle note. Nè devo dimenticare quelli che, con una divozione ed una pazienza a tutta prova, scrissero sotto la mia dettatura e mi fecero lunghe e penose letture che erano necessarie

Digitized by Google

alle mie ricerche. Pago qui un doloroso tributo di cordoglio alla memoria del giovane studioso Isidor Stillman, che mi ajutò per la maggior parte di questo volume, e che, rapito repentinamente da una morte prematura, mi lasciò un successore egualmente devoto nel suo amico Joseph Mistowchi, coll' ajuto del quale potei continuare e terminare questa prima parte.

Dovetti lottare con grandissime difficoltà, intraprendendo un' opera che forse è superiore alle mie forze, e ben mi avveggo di quanta pazienza e coraggio è mestieri che io mi armi per compiere in modo soddisfaciente la missione che assunsi, consultando il mio zelo, piuttosto che le mie facoltà fisiche ed intellettuali. La gravità di questa missione, ed i doveri che m' impone la memoria dell' Illustre Dottore, del quale oso tentare d' interpretare il pensiero, non mi permettono di abusare dei diritti che posso avere all' indulgenza dei dotti. È mio dovere di chiamare su questo lavoro la critica seria ed imparziale degli uomini competenti, ed accoglierò con una riconoscenza sincera le osservazioni critiche ed i consigli che mi saranno rivolti nei fogli pubblici, o che si vorrà farmi pervenire direttamente. Io mi chiamerò ben avventurato di approfittare di tutti gli avvertimenti, per correggere gli errori che avessi potuto commettere e per evitarne dei nuovi; e se questa prima parte del mio lavoro può meritare in qualche parte l' approvazione dei dotti, sarà per me un potente incoraggiamento a perseverare sino alla fine, coll' ajuto della Provvidenza, nella via lunga e difficile che mi resta a percorrere.

PARIGI Aprile 1856.

S. MUNK

Digitized by Google

NOTE ALLA PREFAZIONE

(1) *V. cap.* 17, *nota* 3, *a.* (MARONI)

(2) *V. cap.* 17, *l. c.* (MARONI.)

(3) *V. Introduzione, nota* 32, *a.* (MARONI)

(4) Si allude a Taurizi (Abdalà Muhamed Abu-Becher Ben Muhamed), filosofo arabo, che commentò i luoghi oscuri della *Guida*; commento che fu tradotto in ebraico da R. Isach ben-Nathan di Cordova, che fiorì nel secolo 15.° . Tauriz, ora Tebriz, è città capitale dell' Aderbaidjan, ora residenza del Principe ereditario di Persia. (MARONI.)

(5) *Copti* o *Cofti* si chiamano ancora oggi i Cristiani indigeni dell' Egitto, e che discendono da una razza promiscua di antichi Egiziani e di Greci. Gli autori arabi usavano le parole *Kobt Mars*, che equivalgono a *Copti*, per indicare gli antichi Egiziani sotto i Faraoni, o i loro discendenti all' epoca dei Greci e a quella degli Arabi (*V.* BENAMOZEGH, *Storia degli Esseni, lez.* 6, *nota* 2. *(a).*) I *Copti* si chiamarono anche *Kiateb.* (*V.* SACY. *Notices et extraits, t.* 10.) Pare accettato dai dotti che la lingua *Copta* sia l'antica egizia, come fu, con molte prove, sostenuto da Quatremère nel suo *Recherches critiques sur la letterature de l' Egypte (b)*. Sulla lingua *Copta* lavorarono Kircher *(c)*, Tuck *(d)*, Blumberg *(e)*, Lacrose *(f)*, Valperga-Caluso *(g)* ed Amedeo Peyron *(h)*, il quale compilò un dizionario copto. Trattan ne pubblicò a Londra una Grammatica nel 1830, ed una più compiuta ne fece il dottor Lepsius, Segretario dell' Istituto Archeologico di Roma. Secondo lui il copto, vero linguaggio degli antichi Egiziani, è anteriore e più stabile di qualunque lingua indo-germanica o semitica. (MARONI.)

(6) *Scolastica* fu detta la filosofia che si professava nelle Scuole del medio evo. Secondo alcuni questo nome di *Scolastica* è quello di un siste-

(a) Elia Benamozegh è uno de' più dotti Rabbini del secolo 19. Nativo di Livorno, dopo fatti i primi studj, fu qualche tempo agente di Banco, ma non poteva nascondere tra le occupazioni del commercio, la sua ansietà per gli studj più severi; e quando ad essi si dedicò di proposito, sorprendenti e rapidi furono i suoi progressi, tanto, da meritare ancora giovane di essere eletto a Rabbino Predicatore di Livorno, e poi a Professore di Teologia nelle Scuole pie. Egli già pubblicò varie opere in cui si ammira molto acume d' ingegno ed una vasta erudizione. (MARONI.)

(b) V. Vita di S. Munk, nota 7. (MARONI.)

(c) Anastasio Kircher, dotto filologo, gesuita, nacqe in Geysen presso Fulda nel 1602, e morì in Roma nel 1680. (MARONI.)

(d) Giovanni Tuk, orientalista tedesco, nacque a Quedlinbourg nel 1806. (MARONI.)

(e) Cristiano Blumberg, dotto orientalista nacque in Sassonia, nel 1664 e vi morì nel 1735. Fu membro dell' Istituto di Francia. (MARONI.)

(f) M. di Lacrose orientalista francese visse dal 1661 al 1739. (MARONI.)

(g) Tommaso Valperga Conte di Caluso chiarissimo orientalista, nacque in Torino nel 1737 e vi morì nel 1814. (MARONI.)

(h) Vittorio Amadeo Ab. di Peyron, celebre orientalista nacque a Torino il 2 Ottobre 1785. (MARONI.)

Digitized by Google

ma; ma i professori degli Scolastici non professavano dei principj comuni, nè argomentavano insieme sopra le medesime tesi per riuscire alle stesse conseguenze. Tutti i sistemi anzi sono rappresentati nella filosofia scolastica: essa dunque non è un sistema. —

Altri la definirono: l' *applicazione della filosofia alla discussione dei dogmi della fede;* ma questa definizione non è nè chiara, nè esatta. È vero che tutti i Dottori del medio evo avevano delle preoccupazioni teologiche; il riconoscerlo è confessare semplicemente che erano del loro tempo. Quando tutte le scienze e tutte le arti volevano essere ausiliarie del dogma o del culto religioso, la filosofia sola non poteva pretendere all' indipendenza. Noi vedremo più avanti *(Introduzione, nota 18, b.)* che come gli Scolastici cristiani, facevano tra gli Arabi i *Motecallemin.* Questa definizione dunque non può essere accettata, nè veramente la scolastica può essere definita, poichè, non è una scienza distinta dalle altre scienze, nè, a parlare esattamente, è una forma particolare di filosofia, ma propriamente la filosofia di un' epoca, che ha e deve avere il carattere di quel tempo.

La definizione che meglio conviene alla filosofia *scolastica* e la più semplice, è quella che abbiamo data dal principio: *La filosofia che s' insegnava nelle scuole del medio evo.* La storia della *Scolastica* è quella delle dottrine diverse professate nelle scuole del medio evo, dall' istituzione di quelle scuole che nel tempo di Carlo Magno sino a quando fu ad esse tolta l' istruzione primaria e la direzione delle menti; quando i filosofi incominciarono a fondare la filosofia dell' esperienza e del senso comune, sulle rovine di tutti i sistemi logici, respingendo la tirannia di Aristotile e cercando nuove vie alla conoscenza umana. (MARONI.)

(7) S. Tomaso d' Aquino fu il più grande teologo della Chiesa di Occidente, ed il più grande filosofo scolastico del medio evo. Nacque verso l' anno 1227 nel territorio di Aquino e fece i suoi primi studj presso i religiosi di Monte Cassino. Più tardi vestì l' abito di S. Domenico e fu mandato a Parigi e quindi a Cologna, dove fu discepolo di Alberto il Grande *(v. la nota seg.)*. Fu ricevuto Dottore in Parigi nel 1257. — Morì nel 1274. (MARONI.)

(8) Alberto il Grande, della famiglia dei conti di Bollstadt, fu insigne filosofo scolastico del secolo 13°. Nacque in Lavingen città della Svevia, e frequentò le scuole di Padova. Entrato poscia nell' ordine dei Domenicani, insegnò con successo prodigioso in diversi luoghi, particolarmente in Cologna e Parigi. Assunto al vescovado di Ratisbona, presto se ne ritirò per dedicarsi agli studj. Non lasciò opera di Aristotile che non commentasse. Morì nel 1280. (MARONI.)

(9) *Peripatetici* o *passeggiatori* si chiamarono gli scolari di Aristotile (da *peripatein* parola greca che significa *passeggiare*), perchè quel filosofo insegnava nel Liceo passeggiando. (Anche Ibn-Tibbon *(parte 2ª Introduzione)* traduce la parola *peripatetici* מְשָׁאִים, nel senso di *passeggiatori.* (V. il suo Glossario ed il commento dell' Efodi, *ivi*). Quindi la filosofia di Aristotile fu

Digitized by Google

detta *peripatetica* e *peripatetici* i suoi seguaci Aristotile nacque a Stagira nel 384, avanti l' E. V. e fu maestro di Alessandro il Grande. Tra i filosofi greci, gli Arabi avevano scelto di preferenza Aristotile; ma, per quanta grande fosse l' ammirazione che professavano per lui, considerato come il filosofo per eccellenza *(a)*, non potevano ammettere il dualismo che risultava dalle sue dottrine, e quindi aggiunsero al suo sistema altre dottrine che gli erano straniere, onde ne nacque la filosofia *peripatetica-araba*, come si vedrà nel corso di quest' opera. In generale si può dire che la filosofia presso gli arabi passò quasi tutte le fasi per cui passò il mondo cristiano. Noi vi troviamo il *dogmaticismo*, lo *scetticismo*, la teoria dell' *emanazione* e, qualche volta, delle dottrine analoghe allo *spinosismo* ed al *panteismo* moderno *(b)*. (MARONI.)

(a) V. questa prima parte, cap. 5. dove il Maimonide chiama Aristotile ***Principe dei filosofi***. (MARONI.)

(b) Ecco la spiegazione di queste varie dottrine. Prima di ogni discussione sopra la natura delle cose, bisogna sapere se la cognizione stessa, e, per conseguenza, se la scienza sia possibile; se lo spirito dell' uomo possa raggiungere la verità Questa quistione è risoluta in tre modi. Alcuni pretendono che la verità sfugga sempre alle nostre ricerche; che non vi sia per noi alcun mezzo per discernerla dall' errore, e che noi siamo condannati ad un dubbio universale ed irreparabile. Questo sentimento ricevette il nome di ***scetticismo***. Altri pensano che la verità non sia ricusata all' uomo; che anzi possa attingerla alla sua sorgente più pura, ma a condizione che rinunci a sè stesso ed all' uso della propria ragione, naturalmente fallace; che si abbandoni ad una ispirazione o intuizione superiore alla ragione, che si lasci trascinare ad assorbire da questo moto interiore, sino a perdere il sentimento della propria esistenza ed annientarsi in Dio. Quest' opinione è detta *misticismo*. Altri, finalmente, sono pieni di fiducia nelle nostre facoltà intellettuali, e credono ch' esse ci scoprano la verità, quando sappiamo servircene, ossia, quando le sottomettiamo ad alcune regole di ordine, di metodo, di circospezione che risultano dalla loro stessa natura. Questa fede nella ragione umana, per tutte le cose onde la ragione stessa e le facoltà umane, in generale, ci suggeriscono l' idea, è ciò che costituisce il ***dogmaticismo***. Lo ***scetticismo*** dunque, considerato nel suo senso più rigoroso, è il contrario del *dogmaticismo*. Esso consiste, non in una semplice disposizione dello spirito a dubitare, nè in un dubbio parziale e limitato; ma in un dubbio sistematico ed universale, tanto preciso quanto la scienza, tanto vasto quanto lo spirito umano. Lo ***scetticismo***, così inteso, nacque in Grecia nella scuola di Pirrone, che vi fiorì verso il 310 av l' E. V. Fu poi professato da Pietro Bayle, nativo di Carlat, nella contea di Foix, nel 1647; quindi da David Hume, nativo di Reid in Inghilterra nel 1711, e finalmente da Emanuele Kant, nativo di Konigsberg (1724-1804). *V. Diz. delle Scienz. filos.* a questi nomi. --

-- ***Emanazione***, da *ex* e da *manare, effundersi*. Secondo alcuni sistemi filosofici e religiosi dell' oriente, tutti gli esseri onde si compone l' universo, spiriti o corpi, non sono che una dilatazione o una effusione, e, per conseguenza, tante particelle della sostanza divina. Esse sono uscite ed escono eternamente dal seno di Dio, senza diminuirlo, nè esaurirlo, come le faville escono dalla fiamma o come la luce si separa dal sole. Tale è, nella sua forma più semplice e più generale, la dottrina che si chiamò dell' ***Emanazione***, e che è una delle forme del ***panteismo***; dottrina che mediante Zoroastro (8 secoli. e secondo alcuni 12. secoli av. l' E. V.) apparve immediatamente dopo il *Sabeismo* (*V. più avanti*, n. 11.), nella Caldea e nella Persia. La stessa dottrina si trova, con un carattere quasi simile, in una parte della mitologia degli Egiziani; e, finalmente, nella scuola di Alessandria, la dottrina dell' Emanazione, associandosi ai più alti risultati della filosofia greca, arrivò a quella perfezione onde poteva essere suscettiva. Tale era la dottrina dei Gnostici (*V. cap.* 17, *n.* 5. *b*). Sarebbe facile provare, come ogni sistema panteista, implichi necessariamente il principio dell' ***emanazione***: ne sia di esempio la dottrina di Spinosa. --

-- Baruch Spinosa nacque in Amsterdam nel 1632 da una onesta ed agiata famiglia di Ebrei portoghesi. Ebbe una distinta educazione, e fu istruito da Mosè Mortera Rabbino reputatissimo. Maestro di latino ebbe il medico Van der Ende, il quale, dicesi, infuse nel suo spirito i primi germi d' incredulità. Presto si mostrò disgustato delle dottrine de' suoi correligionarii, e manifestò dubbi sulle idee applicate a Dio, agli angioli, all' anima. Quindi i suoi dopo vari tentativi per convertirlo, lo scomunicarono. Allora si strinse coi Cristiani. Studiò indefesso e

Digitized by Google

(10) Abu Alì al Hascin Ibn-Abdallah Ibn-Sinà, e che comunemente è chiamato Avicenna, fu uno de' più famosi filosofi arabi in Sciraz, nella provincia di Mawaralenahar in Persia, nel 10° secolo dell' E. V. e fu educato a Bekara, l' Atene orientale. Studiò filosofia e teologia a Bagdad, e quindi si applicò alla medicina, nella quale particolarmente, divenne celebre, tanto, che veniva chiamato il principe dei medici. Ibn-Sinà fu uno dei genj più singolari ed uno degli scrittori più copiosi. In mezzo alle sue pubbliche funzioni, ai suoi frequenti viaggi, e vivendo una vita turbata da politiche tempeste ed agitata da vive passioni, seppe trovare il tempo di comporre molte opere gigantesche, una sola delle quali sarebbe bastata per assicurargli uno dei primi posti tra gli scrittori di Oriente. Non rimase straniero ad alcuna delle scienze, coltivate nel suo tempo, e più di cento opere, più o meno estese, attestano delle sue vaste cognizioni e della sua attività prodigiosa.

In generale la filosofia d' Ibn-Sinà è essenzialmente peripatetica, quantunque abbia, come quella degli altri filosofi arabi, alcuni elementi stranieri alla dottrina di Aristotile. Egli riprodusse, con un ordine sistematico e con una concatenazione perfetta, tutte le parti della filosofia di Aristotile, colle aggiunte dei commentatori, e può essere considerato come il più grande rappresentante del peripateticismo del medio evo. Sebbene avesse fatte molte concessioni alle idee religiose della sua nazione, non potè trovar grazia, pel complesso delle sue dottrine, che, certo non si potevano accordare coi principj dell' Islamismo; e però i suoi libri erano vietati agli ortodossi. Morì in Ispahan di anni 58 per l' uso di rimedi troppo violenti. (MARONI.)

(11) *V. Introd. nota* 18, *a.* (MARONI.)

lesse con avidità le opere di Renato Des Cartes o Cartesio di Turena (vissuto sino al 1650), e ne dedusse un sistema metafisico, nuovo per la forma e la regolarità, ed espresso con una profonda convinzione. Frugalissimo, ed alieno ad ogni ambizione, visse ritirato, fabbricando lenti e studiando. Morì il 23 Feb. 1677 di soli 45 anni. Troppo lungo sarebbe il parlare di tutta la filosofia di Spinosa. Il suo sistema è uno sforzo potente dello spirito, ed insieme un grande esempio degli errori a cui le speculazioni astratte possono trascinare. In brevi detti: Spinosa fu pensatore supremo; ma in lui il logico dominò il metafisico e lo travìò. ***Lo Spinosismo*** può dirsi: un ***panteismo materialista,*** in cui lo aveva preceduto Giordano Bruno da Nola nel 16. secolo. --

-- Il ***Panteismo*** è un antico sistema filosofico, che riguarda Iddio come l' anima dell' universo, ovvero confonde l' universo con Dio. Il panteismo dice: Non vi sono cause senza effetti nè vi è sostanza senza attributi, nè eternità senza tempo, nè spazio senza estensione. In generale non vi è finito senza infinito, nè infinito senza finito. Il finito è l' estensione, la durata, il moto, la natura; l' infinito è l' immensità, l' eternità, la causa assoluta, la sostanza infinita; è Dio. Non vi può dunque essere natura senza Dio, nè Dio senza la natura in cui sviluppa e si spiega. La natura senza Dio, sarebbe un' ombra vana: Dio senza la natura, sarebbe una vana astrazione. Dal seno dell' eternità immobile, dall' immensità infinita, dalla causa onnipotente, dall' essere senza limiti, escono incessantemente, per una legge necessaria una varietà infinita di esseri contingenti ed imperfetti che si succedono nel tempo e che sono sovrapposti nello spazio; escono sempre da Dio ed aspirano sempre a rientrare in lui. Dio e la natura non sono due esseri, ma l' essere unico sotto doppio aspetto - nell' uno è l' unità che si moltiplica - nell' altra la moltiplicità che si unisce all' unità. Da un lato la natura naturante; dall' altra la natura naturata. L' essere vero non è nel finito o nell' infinito. È anzi la loro eterna, necessaria, indivisibile coesistenza. Ecco il ***Panteismo.*** (MARONI.)

Digitized by Google

(12) *Sabei, Sabeismo o Sabaismo.* — I dotti sono discordi sull' etimologia di questa parola. Alcuni la fanno derivare dalla parola siriaca *tsaba;* che significa *adorare*, ossia, gli *adoratori*, gl' *idolatri*; altri l' applicano agli orientali in generale; ed altri, finalmente, dalla parola ebraica צבא, onde צבא השמים *Schiera del cielo.* Comunque sia, per *Sabeismo* s' intende generalmente *il culto degli astri*, che fu sparso lungo tempo in Oriente, principalmente nella Siria, nell' Arabia, nella Caldea, nella Persia.

I *Sabei* affatto ignoti agli scrittori greci e romani, non ci sono noti che mediante gli scrittori arabi, i quali danno loro il nome di Nabatei *(a)*. Con questo nome sono mentovati da S. Girolamo, che, considerandoli, non come una setta, ma come un popolo distinto, li fa discendere da נביות *(Nebajoth)* figlio d' Ismaele. Quanto alle dottrine dei Sabei, sono riassunte dal Maimonide nella 3ª parte di quest' opera, particolarmente nei capitoli 29 e 30 *(V. le varie note ivi)*, dove ci dà pure notizia di molti dei loro libri. *(V. Extraits du Fihrist nel Journal Asiatique, Serie* 3ª *t.* 12 *pag.* 246 *e seg.)*. (MARONI)

(13) Mosè ben Maimun, chiamato in arabo, Abu-Amram Musa ben Maimun ben Obidallah, e volgarmente conosciuto col nome di Maimonide,

(a) I Nabatei non sono mentovati nel testo ebraico della Bibbia, il che fa credere che questo popolo, all' epoca nella quale fiorirono gli scrittori sacri, non dimorasse ancora nelle vicinanze della Palestina. Neppure Erodoto (1) non ne parla, ma altri autori greci e latini conobbero i Nabatei, dei quali parlano sovente, e tutti si accordano a porre nell' Arabia il paese che occupava questa nazione, piuttosto attiva ed industriosa che guerriera. Secondo riferisce Giuseppe Storico (2) *(Antichità Giud. lib.* 1, *cap.* 12.), i discendenti dei dodici figli d' Ismael occupavano tutto il paese che si stende dall' Eufrate sino al Mar Rosso, e che portava il nome di Paese dei Nabatei. Diodoro di Sicilia (3) *(V. lib.* 2. *cap.* 48.), è il primo scrittore che ci mostri i Nabatei formanti un corpo di nazione e che ci dia spiegazioni minute sulla storia di questo popolo. Dalle varie notizie ch' egli dà risulta che Petra, capitale dell' Arabia Petrea, era pure la capitale dei Natabei, i quali vivevano sparsi nel deserto di Arabia, tra il Mar Morto ed il Golfo Arabico. Anche Strabone (4) *(Geog., Lib.* 17.) lo attesta, ed Artemidoro (5), da lui stesso citato *(ivi)*. Plinio (6) dice espressamente che erano tra gli Arabi, vi-

- (1) *Erodoto, celebre storico, nacque in Alicarnasso in Caria l' anno* 484 *av. l' E. V. Morì a Turio in Italia assai grave d' anni. (Maroni.)*
- (2) *Giuseppe Flavio, celebre storico, nacque in Gerusalemme l' anno* 37 *dell' E. V., discendente per madre da' Maccabei, e per padre da una famiglia sacerdotale. Appartenne prima alla setta degli Esseni, poi a quella dei Farisei. Si distinse nella difesa di Jotapat, e, caduto prigioniero, fu condotto a Roma, dove ebbe il favore di Vespasiano e di Tito. (Maroni.)*
- (3) *Diodoro Siculo, celebre storico greco, nato in Agirio, oggi S. Filippo d' Agirone, visse sotto Cesare ed Augusto, circa* 45 *anni av. l' E. V. La sua* Bibbioteca *contiene la Storia Universale, in* 40 *libri, sino al primo anno dell' 81. Olimpiade,* 60 *anni av. l' E. V. Noi non ne abbiamo che* 15, *ed alcuni estratti degli altri. (Maroni.)*
- (4) *Strabone di Amasia, geografo greco, fiorì nella prima metà del primo secolo dell' E. V. In diciasette libri ci diede la storia della Geografia da Omero ad Augusto. (Maroni.)*
- (5) *Artemidoro, geografo greco, fiorì circa* 100 *anni avanti l' E. V. È nota la sua* Descrizione della Terra, *ed anche furono pubblicati alcuni suoi frammenti. (Maroni.)*
- (6) *C. Plinio Secondo, di Como, fiorì nel* 1. *secolo dell' E. V. Fu uno degli uomini più laboriosi: ma dei molti suoi scritti non ci arrivò che la* Storia Naturale. *Si crede morto per essersi troppo avanzato ad esaminare il Vesuvio, alla prima eruzione, nell' anno* 79 *dell' E. V. (Maroni.)*

Digitized by Google

nacque in Cordova il 14 Nissan 4139 dell' E. V. e, secondo altri, nel 4135. Suo padre distinto talmudista ed autore di un commento sul *Compedio di Astronomia* di Alfagarni *(a)*, lo iniziò dai suoi primi anni allo studio della teologia e delle altre scienze, ancora poco diffuse tra gli Ebrei. Ma frequentò anche le scuole arabe, dove ebbe per maestro un discepolo d' Ibn-Badja *(b)*. Quanto ai suoi rapporti con Ibn-Badja e con Ibn-Roschd *(c)*, detto Averroe, di cui, generalmente, si crede essere stato discepolo, è ormai dimostrato *(V.* RENAN *Averroès o l' Averoismo, cap. 11, n. 16.)* che Maimonide non conobbe gli scritti d Ibn-Roschd che negli ultimi anni della sua vita, e non aveva che tre anni quando morì Ibn-Badja. Il principale maestro che ebbe negli studj teologici fu R. Joseph Ibn-Megas di Siviglia *(d)* ; ed il coraggio che ebbe a 23 anni d' intraprendere il *Commento della Misnà, (V. Introd. n. 90.)*, mostra che aveva fatto ne' suoi studj sorprendenti progressi. Questo commento, che fu la prima opera del Maimonide, lo termino all' età di anni 30 in Egitto. Egli era stato costretto a fuggire dalla Spagna, a motivo di un decreto del Kalif Abdel-Mumen, che condannava ad espulsione tutti gli Ebrei ed i Cristiani che non avessero accettato l Islamismo. Maimonide l' accettò esteriormente, sinchè, disposte le sue cose, potè con tutta la famiglia, partire dalla Spagna e recarsi in Africa, per qualche anno in Fez, e poi a S. Giovanni d' Acri, dove potè apertamente professare il Giudaismo, e, finalmente, in Egitto, scegliendo

cini alla Siria. Se gli storici sacri, come già si disse, non parlano mai dei Nabatei, conobbero certo il luogo che divenne la capitale di questo popolo, e lo indicano col nome di סֶלַע di cui il nome *Petra* è la traduzione *(V. Re II, 14, 7.)*. L' opinione di S. Girolamo che i Nabatei discendessero da Nebajoth, figlio maggiore d' Ismael, e quindi Arabi di origine, è combattuta da Quatremère *(Journal Asiatique, Serie 2. t. 15, p. 98. e seg.)*. Egli crede, che appartenessero alla grande famiglia delle nazioni aramee, e componessero la popolazione primitiva ed indigena delle province situate tra l' Eufrate ed il Tigri ; che fossero, insomma, i primi abitanti della Caldea e della Mesopotamia, i quali, oltre il loro nome generico di Aramei, avessero quello di Nabatei, onde si distinguevano dai popoli della stessa razza, stabiliti all' Occidente dell' Eufrate.

Quanto ai Nabatei della città di Petra, erano una colonia aramea venuta dalla Babilonia, forse all' epoca della spedizione di Nabucodonosor contro la Giudea. I Nabatei, i Siri ed i Caldei, parlavano una lingua quasi identica. *(V. Journal Asiatique, l. c.)*. (MARONI.)

(a) Alhmed o Mu'hamed Ibn-Cothain Al-Fergani, detto anche semplicemente *Al-Farganì* (Alpherganus o Alphraganu. di Fergana, nome della città dove nacque sulla fine del secolo 9. . scrisse in arabo vari libri di Astronomia, tra i quali un compendio dell' *Almagesto* di Tolomeo. *(V. cap. 72, n. 1, g.)*. (MARONI.)

(b) Ibn-Badja, (Abu Becher Mohammed ben Yahya), sopranominato Ibn-Al-Saveg *figlio dell' Orefice*, e citato dagli Scolastici col nome di *Avenpas* o *Avempas* ; fu uno dei più celebri filosofi tra gli Arabi di Spagna. Ebbe vaste cognizioni nella medicina, nelle matematiche e nell' astronomia. Le circostanze della sua vita sono ignote. Nacque a Saragozza verso la fine dell' 11. secolo e morì in età avanzata a Fez nel 1138. Scrisse varie opere di medicina e di matematiche. alcuni trattati di filosofia e dei commenti sopra molte opere di Aristotile. Egli fu maestro d' Ibn-Roschd. *(V. nota seq.)*. (MARONI.)

(c) Ibn-Roschd (Abu-Walid Mo'hammed Ibn-A'hmad), denominato *Averroe*, nacque nel principio del secolo 12. in Cordova, dove la sua famiglia occupava un alto grado nella magistratura. Fu uno degli uomini più dotti tra i filosofi arabi, ed il più profondo commentatore di Aristotile. Morì in Marocco il 1138. (MARONI.)

(d) Giuseppe Ibn-Megas Levita, figlio di Meir, nato in Siviglia nel 1077, fu uno dei più dotti discepoli del Rab. Isacco Alfes di Fez, venuto a Cordova nel 1043, autore dell' *Alfesi*, e gli succedette nella presidenza dell' Accademia di Cordova. Morì nel 1141, l' anno 61 di sua vita. (MARONI.)

Digitized by Google

per sua residenza la città di Fostat o il vecchio Cairo. Allora incominciarono per lui giorni migliori. Dominava l' Egitto il famoso Saladino *(a)*, del quale era amico e ministro il Kadhi Al-Tadhel, il quale avendo avuto occasione di conoscere il Maimonide e di apprezzarne le qualità eminenti, lo prese sotto la sua protezione, gli assicurò i mezzi per abbandonare il commercio di pietre preziose, a cui si era dato dal suo arrivo in Egitto, e lo fece nominare medico di Corte. E nella medicina particolarmente fu grande la sua celebrità, e, com' egli stesso scriveva a Samuele Ibn-Tibbon *(V. nota 13)*, era sempre circondato da persone che a lui si recavano da paesi lontani per consultarlo, e come medico o come filosofo, e che lo tenevano occupato anche molte ore della notte. Questo alto grado di celebrità e di fortuna, attirò contro il Maimonide molti nemici. Senza parlare, per ora, di quelli che la sua arditezza e la subblimita delle sue opere gli suscitarono contro ; un certo Abilarab ben Moisè giureconsulto spagnuolo lo accusò per la mendace e finta abjura, delitto che i mussulmani punivano colla morte. Ma il Kadhi Al-Tadel salvò il suo protetto, colla saggia osservazione, che non poteva essere colpevole d' apostasia, abbandonando una religione, che non aveva mai realmente accettata, e non ne aveva praticate le cerimonie che sotto l' impero della violenza. Fu poi attaccato nella sua riputazione, dai suoi stessi correligionari, per quella medesima simulata professione dell' Islamismo, onde si voleva giudicarlo assoluto apostata ; dalla quale accusa si difese egli stesso con un opuscolo intitolato אגרת השמד *Lettera della persecuzione*, opuscolo che fu pubblicato, per la prima volta, in Germania, ora sono pochi anni.

Vivendo una vita si agitata e si occupata, Maimonide seppe tuttavia porsi, come scrittore, tra i più grandi genj del 12° secolo ; e, mentre dagli Ebrei, era quasi universalmente onorato, come un Santo ed ascoltato come un oracolo ; due illustri del Cristianesimo, Alberto il Grande *(V. nota 7.)* e S. Tommaso d' Aquino *(V. nota 6.)*, lo citavano con rispetto, e gli Arabi lo riguardavano come il primo medico ed il più gran dotto di quell' epoca.

Le sue opere possono dividersi in tre classi, che seguono altrettante epoche nella sua carriera intelletuale. Alcune si riferiscono esclusivamente alla teologia ; altre alla teologia ed alla filosofia ; le più numerose, non le più celebri, interessano solo la medicina. Come già si disse, all' età di 30 anni, finì il commento della Misnà, che scrisse in arabo e poi tradusse in ebraico ; commento in cui sono particalarmente pregiabili, la prefa-

(a) Jussuf Saladino (Malek Nesser Sala'h-eddin), visir dell' Egitto nel 12. secolo (1137), fu noto egualmente all' Oriente ed all' Occidente. È uno di quei nomi che rifulsero per grandi e stupendissimi avvenimenti nel tempo della terza crociata. Col suo valore e colla sua saggezza divenne padrone di gran parte dell' Oriente, e, per le sue virtù civili e religiose meritò, sino al termine della sua vita, il sopranome di צלאחדין (Saladino), cioè, *bene della religione*. Fu protettore della scienza e dei dotti, particolarmente dei medici, tra i quali il Maimonide. (*V. nel Journal Asiatique, t. 5, pag. 226, un' ampia notizia della sua vita.*) (Mason.)

Digitized by Google

zione delle sei parti della Misnà, e, più di tutte, quella di *Aboth*, divisa in otto capitoli, che sono dotte disertazioni sopra punti importantissimi di metafisica e di morale; tradotti dall' arabo in ebraico da Samuel Ibn-Tibbon. *(V. nota seg.)*

Di 39 anni intraprese le altre sue opere, fra le quali il grande יד החזקה o משנה תורה, immenso codice, che comprende tutti i risultamenti della divina Legge, tanto scritta che tradizionale; il ספר המצות *Libro dei precetti*, catalogo ragionato dei 613 precetti della Legge; ed il מורה הנבוכים *Guida degli smarriti*, opera teologica e filosofica, in cui particolarmente il genio di Maimonide apparisce in tutta la sua grandezza. Queste, dico, sono le sue opere più importanti, tra le molte che compose sino al numero 33.

Fu assai perseguitato dagl' invidiosi della sua fama, e severamente censurato per le sue opere religiose, trattate filosoficamente; e sopra tutto per la *Guida*, che dopo la sua morte fu anatemizzata e dichiarata libro eretico; e ben fu d' uopo della dottrina e dello zelo dei più distinti Rabbini di quel tempo per difendere la fama di Maimonide, a cui restò la vittoria. Morì nel Cairo di anni 70 e fu sepolto in Tiberiade. (MARONI)

(14) Samuel Jehudà Ibn-Tibbon, visse in Granata verso la fine del secolo 12° e nel principio del 13°. Già il padre aveva grandissimo nome per molte e felici traduzioni dall' arabo in ebraico *(a)*. Samuel il figlio, grande emulatore della gloria paterna, si segnalò anch' egli colle sue opere e con molte e belle traduzioni, tra le quali quella della *Guida* fu conferita con Maimonide. Tradusse anche dall' arabo gli *Otto Capitoli (V. nota precedente)*, che più tardi furono anche tradotti in latino e stampati separatamente da Eduardo Pocok, col titolo di *Porta Mosis (V. Introd. n. 54. c.)*, e dall' arabo pure tradusse molti libri di astronomia di diversi autori. Questa famiglia d' Ibn-Tibbon, merita di occupare un posto distinto nei fasti letterari del medio evo. Le opere di Averroe e di Avicenna, furono tradotte dall' arabo in Ebraico dai diversi membri di questa famiglia successivamente; e fu su quelle traduzioni ebraiche che si fecero le versioni latine, che sparsero in Occidente la cognizione delle opere di Averroe, e con esse quelle pure di Aristotile. (MARONI.)

(15) Jacob Mantino, filosofo e medico, nativo di Tortosa, fiorì in Italia sul principio del secolo 16° e fu medico di Papa Paolo III. Tradusse in latino molti libri arabi, e molti trattati di Platone *(b)* e di Averroe. Tra-

(a) Giuda Ibn- Tibbon, fu chiamato: *Principe degli interpreti.* Oltre le sue varie traduzioni che furono stampate: abbiamo una sua lettera didascalica pel figlio Samuel col titolo אגרת המוסר, ed alcune opere rettoriche, poetiche, filosofiche, morali ed enigmatiche che sono inedite, ed alcuni suoi poemi che si conservano mss. nella Bodlejana. (MARONI.)

(b) Platone nacque nell' isola di Egina, il 430 av. l' E. V. e fu discepolo di Socrate (4).

(4) *Socrate nacque in Atene il 470 av. l' E. V. nè si sa nulla della sua gioventù. Del resto della sua vita parlò a lungo la storia e della sua accusa, della sua condanna, della sua morte. Il vero è ch' egli non credeva nulla agli Dei della repubblica. Il vero carattere della sua filosofia fu: una filosofia morale appoggiata all' osservazione interiore. Fu gran nemico dei Sofist.* (V. Introduzione. nota 86, 6. MARONI.)

Digitized by Google

dasse pure la *Guida* di Maimonide, e fu la prima traduzione latina di quest' opera. (MARONI.)

(16) Giovanni Buxtorf, seniore, capo di una famiglia che per due secoli fu celebre nella letteratura ebraica nacque nel 1564 a Camen in Westfalia. Dopo aver viaggiato in vari luoghi della Germania e della Svizzera, pose la sua dimora in Basilea, dove fu eletto professore di lingua ebraica, ed occupò quella cattedra 38 anni. Le migliori sue opere sono: *Manuale ebraicum et chaldaicum*; *Institutio epistolaris hebraicum et chaldaicum*; *Tesaurus grammaticus linguae hebraicae*; *Biblia hebraicae et chaldaicae*; *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum.*

Giovanni Buxtorf, figlio del precedente, nacque in Basilea nel 1599. Succedette al padre nella cattedra di ebraico il 1630 e morì nel 1664. Tra le molte sue opere sono notevoli, il *Lexicon Chaldaicum et siryacum*, e la sua traduzione latina della *Guida*, di cui parla Munk. (MARONI.)

(17) La Guida fu anche tradotta da Surenhusius *(a)*, da Agostino e da Giustiniano di Genova. I Tedeschi, gli Spagnoli e gl' Inglesi hanno pure delle traduzioni della Guida. R. Mosè ben Habib *(b)* nel suo דרכי נעם ed il Volf *(c)* Bibl. Hebr. parlano della *Guida* scritta in versi ebraici da R. Matatia Cortin, spagnuolo di epoca incerta. (MARONI.)

(18) L' edizione di Venezia del 1551, e quella di Sabionetta del 1553, hanno due antichi commenti; l' uno di R. Scem-Tob figlio di Giuseppe *(d)*; l' altro di Peripot Duran, detto *Efodi (e)* L' edizione di Sabionetta, oltre questi due commenti, ha quello di R. Ascer figlio di Abraham cognominato Bonan Kreskas *(f)*. Nel 1837 fu stampato in Presburg il *Morè ha-Morè (g)* commento della *Guida* di R. Scem-Job ben Palkira

I suoi seguaci si chiamarono *Accademici*, perchè Platone insegnava negli orti di Accademo. La scuola Accademica, considerata in generale, abbraccia un periodo di quattro secoli da Platone ad Antiocus di Ascalon che fiorì circa un secolo avanti l' E. V. Questa scuola comprende dei sistemi di una importanza e di un carattere differente. Alcuni ammettono tre Accademie: la prima quella di Platone, la 2a. quella di Arcesilao, nel 264 av. l' E. V.; la nuova quella di Carneade di Cirene nel 161. Platone ed Aristotile furono i due maggiori maestri del pensare, e può dirsi che segnino tutto il ciclo della greca dottrina. Furono due grandi ingegni che abbracciarono, in certo modo, tutto intero il campo dal pensiero e del sapere umano. (MARON.)

(a) Guglielmo Surenhusius, professore di lingue orientali nel liceo d' Amsterdam, fioriva nel principio del secolo 18. (MARONI.)

(b) R. Mosè ben 'Habib, nativo di Lisbona, fiorì nel secolo 15. Visse lungo tempo in Napoli, e scrisse varie opere filologiche e filosofiche. Il דרכי נעם contiene varie regole di poesia. (MARONI.)

(c) Giovanni Cristoforo Wolf, nacque nell' alta Sassonia nel 1683 e vi morì nel 1739. Fu teologo e filosofo. È celebre la sua *Bibl'ot.* Hebrea stampata in Amburgo nel 1715. (MARON.)

(d) R. Scem-Tob figlio di Giuseppe, fiorì in Ispagna nel 1430 ed oltre il commento del *Morè* scrisse il ספר אמונות *De li articoli di fede* (MARONI.)

(e) Peripot Duran Aragonese detto Efodi (אפודי), dal suo libro *Efod*, fiorì sulla fine del secolo 14. e nel principio del 15. Fu coevo di Giuseppe ben Scem-Tob, padre del Scem-Tob sud. (*nota a*). Il suo מעשה אפוד (*Opera dell' efod*), è una grammatica filologica e critica della lingua ebraica, assai stimata e lodata. In essa parla di vari soggetti di erudizione sacra. (MARONI.)

(f) Ascer figlio di Abraham, cognominato Bonan Kreskas fiorì nel secolo 16. Il suo commento non è esteso come quello di Scem-Tob e dell' Efodi, ma solo sui punti difficili. (MARONI.)

(g) Vi è un altro *Morè-ha-Morè*, commento della Guida, di Alramo Abulafia spagnuolo

Digitized by Google

(a). Una specie di commento fu anche fatto sulla *Guida* col titolo di רוח חן *(b)* ed un altro finalmente di R. Mosè di Salera *(c)*. (MARONI.)

(19) S. Cahen, nacque a Metz nel 1796. Trasferitosi a Parigi, fu molti anni Direttore di quella scuola Israelitica. È celebre la sua traduzione della Bibbia che compì nel 1854. — Nel 1840 fondò il giornale mensile *Les Archives Israelites*. Fu decorato della Legione d' onore e morì nel 1862. (MARONI.)

(20) *V. Introduzione, nota* 26. (MARONI.)

(21) *V. cap.* 20, *nota* 7. (MARONI.)

(22) Talvolta, per rendere le frase più chiara, aggiunsi delle parole dichiarative, che non si trovano nel testo. (MUNK.)

(23) Abu-Nasar Mo'hammed ben Mo'hammed ben Tarkan, detto Farabi o Al-Farabi, così detto dal nome della sua città natale Farab, fu celebre fra i mussulmani come matematico e come medico, ma più di tutto come filosofo peripatetico e come uno dei commentatori più profondi delle opere di Aristotile. Visse nel secolo 10° e lasciò un gran numero di scritti, ma non ci resta di lui che alcuni trattati o in arabo o in versioni ebraiche: i suoi originali sono perduti. Avicenna confessa aver appreso da lui quanto sapeva; e Maimonide raccomandava a Samuele Ibn-Tibbon la lettura delle sue opere, particolarmente la Logica, e quella *Sui principj delle cose*. — Quest' opera fu tradotta in ebraico da Mosè Ibn-Tibbon *(d)*, ed esiste nella Bibl. Imp. in tre mss., col titolo התחלות הנמצאות. Niuna delle opere di Al-Tarabi fu tradotta in una lingua europea. (MAR.)

(24) *V. Introduzione, n.* 59 *a* (MARONI)

(25) L'importanza che io credeva dovere attribuire a quelle indicazioni, non mi permise di arretrarmi dinanzi alle difficoltà che la mia situazione attuale oppone ad una simile impresa, e non esitai in tutte le mie ricerche, prendendo spesso per punto di partenza alcune vaghe memorie, di ascoltare lunghe letture per arrivare allo scopo desiderato. Non vi sono, io credo, nella prima parte, che solo tre citazioni delle quali non potei indicare il luogo. Un passo del *Midras* o dell' Haggadà (« Esporre ecc. »), che è così citata da R. Mosè ben Na'hman *(e)*, nel suo commen-

Kabbalista di epoca incerta. (MARONI.)

(a) R. Scem-Tob Palkira fiorì nella Spagna nel secolo 13. Finì il suo commento della Guida nel 1280, e dieci anni dopo scrisse un' apologia della *Guida* contro i Rabbini di Francia; poi un commento del Pentateuco ed alcuni trattati di Filosofia. (MARONI.)

(b) Il רוח חן può considerarsi come un breve trattato di Fisica, poichè interpreta tutto ciò che di questa scienza è detto nella Guida. Fu scritto in arabo da un anonimo e tradotto in ebraico da R. Jehudà Ibn-Tibbon. Alcuni l' attribuiscono a Giacobbe Antoli, napoletano del 13 secolo, altri allo stesso Ibn-Tibbon. (MARONI.)

(c) Mosè figlio di Salomone di Salera, città in Africa, commentò due parti della *Guida*, e la 3a parte fu intrapresa dal figlio suo Isaia che non la finì. Conservasi il mss. nella Bibl. Medicea di Firenze. (MARONI.)

(d) Moise Ibn-Tibbon, figlio di Samuele, di Granata, fiorì nel 1270. Tradusse dall' arabo vari libri di Maimonide, di Al-Farabi e di Euclide; gli *Aforismi* d' Ippocrate, le tavole astronomiche di Al-Fergani e vari libri di Aristotile. Scrisse un commento sulla Cantica. (MARONI.)

(e) R. Mosè ben Na'hman (ר' משה בן נחמן) e per abbreviatura הרמ"ן detto *Nacmanide*, nacque in Girona il 1194 e morì in Gerusalemme nel 1260. Fu medico, filoso-

Digitized by Google

to sulla Genesi, ma che non esiste forse più nei nostri *Midrascim*; un passo di Alessandro Afrodiseo *(a)* che non aveva presso di me, ed alcune parole attribuite dall' autore a Galeno *(b)* e relative al tempo. (MUNK.)

(26) *V. Vita di Munk, nota* 12. (MARONI.)

fo, interprete, teologo, gran Kabbalista (*V. Introduzione, nota* 41 *a.*), e scrisse vari commenti ed opere. Fu uno dei difensori del Maimonide contro i Rabbini francesi. (MARONI.)

(a) Alessandro di Afrodisia (Alexander Aphrodisiaeus) così denominato da una città di Caria, luogo di sua nascita; fiorì verso la fine del secondo secolo ed al principio del 3. dell' E. V., nel tempo degli Imperatori Severo e Caracalla, dai quali ebbe l' incarico di insegnare la filosofia peripatetica; ma non si sa s' egli ministrasse quell' insegnamento in Atene o in Alessandria. Fu discepolo di Aristotile ed il più celebre de' suoi commentatori, onde veniva chiamato per antonomasia *Il Commentatore*, come Aristotile stesso era chiamato nel medio evo: *Il Filosofo*. Coetaneo di Galeno (V. la nota seg.), era da lui chiamato *Capo di mulo* per significare la robustezza del suo ingegno. *V. Diz. delle Scienze t.* 1. *pag.* 57. (MARONI.)

(b) Claudio Galeno nacque l' anno 131 dell' E. V. a Pergamo, in Asia, sotto il regno dell' Imperatore Adriano. Suo padre, chiamato Nicon, architetto distintissimo, aveva molte cognizioni in matematica, astronomia, filosofia, e possedeva anche una fortuna considerabile. Egli dunque fu il primo precettore di suo figlio. Di 14 anni, Galeno fu mandato alle scuole di filosofia, e a 17 anni si decise ad abbracciare la medicina. A 33 anni recossi a Roma, dove passò la maggior parte della sua vita, esercitando la sua arte con un successo inaudito, componendo le immortali sue opere, ed essendo riguardato da tutti come uno dei più dotti medici del suo seco o. Con ingegno vasto quanto Aristotile, altrettanto erudito e più libero, abbracciò tutte le scienze. Seguace d' Ippocrate (1) resuscitò la medicina con piu splendore Molte sue opere perirono in un incendio. Non si conosce, nè il luogo, nè il tempo preciso della sua morte. Si sa solo che pervenne ad un' età avanzatissima. (MARONI.)

(1) *Ippocrate visse nel* 348 *av. l' E. V. Fu il più famoso degli Asclepiadi di Coo, e collo spirito d' invenzione ed il buon senso, sorvolò alle opinioni dominanti. Egli per il primo avvisò il vero aspetto in cui dovevasi considerare la medicina. Sono famosi i suoi* Aforismi. *(Maroni.)*

Digitized by Google

Digitized by Google

GUIDA DEGLI SMARRITI

PARTE PRIMA

Digitized by Google

« Il mio pensiere viene a guidarvi nel cammino della verità, e ad appianarne la via.

« Venite, camminate nel mio sentiero, voi tutti che andate errando nel campo della religione.

« L' impuro e l' ignorante non vi passeranno ; sarà chiamata la via sacra (1).

(1) Nella versione d' Ibn-Tibbon, questi tre versi sono posti dopo l' introduzione, e prima di questi versi vi è il testo פתחו שערים, posto al principio del primo capitolo. (Maroni.)

Digitized by Google

INTRODUZIONE (1)

NEL NOME DELL' ETERNO DIO DELL' UNIVERSO (2).

Quando tu, mio caro discepolo, Rabbi Joseph ben R. Jehudà (3) (ch' egli abbia riposo in paradiso !), ti presentasti a me, essendo venuto da un paese lontano (5) per applicarti alle mie lezioni (6), io già ti teneva in altissima stima (7), a motivo della tua grande passione per lo studio, e perchè aveva riconosciuto nelle tue poesie un amore ben espresso per le cose speculative (8); e ciò dopo che i tuoi opuscoli e le tue Makamat (9) mi pervennero d' Alessandria, e prima che potessi (io stesso) provare la tua concezione (10). Io mi diceva (da principio) (11) : Forse il suo desiderio è maggiore della sua comprensione (12) ; ma dopo che facesti, sotto la mia direzione, i tuoi studj di astronomia e di scienze matematiche (13) alle quali già prima ti eri applicato, e che devono necessariamente servire a quella di preparazione (14) ; provai a tuo riguardo una gioia ben maggiore, per l' eccellenza del tuo spirito e per la prontenza della tua concezione ; e vedendo che avevi un grande amore per le matematiche, ti lasciai libero di esercitarti in esse, sapendo quale doveva essere il tuo avvenire (15). E dopo fatti, sotto di me i tuoi studj di Logica (16), la mia speranza si attaccò a te e ti giudicai degno di rivelarti i misteri dei libri profetici, onde tu comprendessi ciò che devono comprendere gli uomini perfetti. Cominciai dunque a farti presentire le cose e a darti alcune indicazioni ; ma ben comprendeva che tu mi chiedevi di più (17), ed insistevi perchè ti spiegassi dei soggetti appartenenti alla metafisica (18) e che ti facessi conoscere a questo riguardo, a che miravano i MOTECALLEMIN (19), e se i loro metodi erano basati sulla dimostrazione o a quale arte (20) appartenevano. Io vedeva che tu già a-

Digitized by Google

vevi studiato un poco questa materia sotto altri (maestri), ma confuso e smarrito (21), la tua nobile anima ti stimolava *a trovare gli oggetti del tuo desiderio* (22). Io non cessava di stornarti da quella via (23) e ti raccomandava di prendere le cose con ordine; poichè il mio scopo era (di fare) che la verità si stabilisse per te metodicamente e che la certezza non ti sopraggiungesse come a caso. Sino che tu eri presso di me, non mi ricusai, quando si trattava di un verso o di uno dei testi dei Dottori, che chiamasse l' attenzione su qualche oggetto straordinario, di dartene la spiegazione; ma quando Iddio decretò la separazione e che tu andassi in altro luogo, quelle conferenze fecero rinascere in me una risoluzione (antica), che si era già affievolita, e la tua assenza mi impegnò a comporre questo trattato (24), che feci per te e pei tuoi simili, sebbene siano pochi. Ne feci dei capitoli separati, e di mano in mano, quello che sarà scritto, giungerà successivamente dove starai. Sta sano (25).

> « Fammi conoscere il cammino che dovrò seguitare, poichè è verso di te che sollevo l' anima mia. *(Sal.* 143, 8*)*.
> « Voi, o uomini, io chiamo, e la mia voce è (diretta) ai figli di Adam. *(Prov.* 8, 4*)*.
> « China il tuo orecchio ed ascolta le parole dei saggi, ed applica la tua mente alla mia scienza. *(Prov.* 22, 17*)*

Questo trattato ha primieramente lo scopo di spiegare il senso di alcuni nomi (26), che si presentano nei libri profetici. Tra questi nomi alcuni sono *omonimi* (27), ma che gl' ignoranti prendono in uno dei sensi, nei quali l' omonimo è usato; altri sono *metaforici* (28) e vengono intesi nel senso primitivo da cui la metafora fu presa; altri, finalmente, sono *anfibologici* (29), in guisa che talora si credono usati come nomi *appellativi* (30), e talora si credono essere *omonimi* (31). Lo scopo di questo trattato non è di far comprendere tutti questi nomi alla generalità degli uomini o a quelli che principiano a studiare; nè d' istruire chi non istudia che la scienza della Legge, ossia, la sua interpretazione tradizionale (32); poichè lo scopo di tutto questo trattato e di tutto ciò

Digitized by Google

che è della stessa specie (33), è la scienza della Legge nella sua realtà; o anzi, il suo scopo è di sorvegliare (34) l'uomo religioso il quale abbia stabilito nell' animo la verità della nostra legge, e sia divenuta per lui un oggetto di fede; che sia perfetto nella sua religione e nei suoi costumi; che abbia studiato le scienze dei filosofi e ne riconosca i diversi soggetti, e che la ragione umana lo abbia tratto e guidato per farlo entrare nel suo dominio; ma che sia imbarazzato pel senso esteriore (letterale) della Legge e da ciò che sempre comprese o che gli fu fatto comprendere del significato di quei nomi omonimi, e metaforici, e antibologici, onde resti nell' agitazione e nello smarrimento. Si lascerà egli guidare dalla sua ragione e rigetterà quel che apprese riguardo a questi nomi? Crederà allora avere rigettati i fondamenti della Legge. O si atterrà a quello che ne comprese (35) senza lasciarsi trarre dalla sua ragione? Avrà dunque voltate le spalle alla ragione e se ne sarà allontanato, credendo tuttavia di avere avuto un danno ed una perdita nella sua religione (36), e persistendo in quelle opinioni immaginarie, per le quali si sentirà inquieto ed oppresso, onde non cesserà di provare dolori nel cuore ed un grande smarrimento.

Questo trattato ha ancora un altro scopo: è quello di spiegare delle allegorie (37) oscurissime che s' incontrano nei libri profetici, senza che sia ben chiaro esser esse allegorie, e che, invece, l' ignorante e lo stolto le prendono nel loro senso esteriore; senza vedervi un senso esoterico (38). Ed anche se le esamini un uomo veramente istruito, ne risulta per lui pure un grande smarrimento, se le prende nel loro senso esteriore; ma quando gli avremo spiegato il significato dell' allegoria, o che gli avremo detto che è un' allegoria, sarà posto sulla via e salvato da quel'o smarrimento. È perciò che io chiamai questo trattato "דלאלה אלחאירין *Dalálat al-Háyirin* (La Guida di quelli che sono indecisi o smarriti (39).

Io non dico che questo trattato allontanerà, per chi l' avrà compreso, ogni specie di dubbio, ma dico che allontanerà la maggior parte delle oscurità e le più gravi. L' uomo intelligente non mi richiederà, quando avrò parlato di un soggetto, che lo termini, o quando avrò incominciata l' interpretazione di un' allegoria, che

Digitized by Google

esaurisca tutto quello che fu detto riguardo a quell' allegoria: questo, un uomo intelligente non potrebbe farlo a viva voce, in una conversazione (40), e come potrebbe comporne un libro senza esporsi ad essere bersaglio di ogni ignorante presuntuoso, il quale scaglierebbe contro di lui le frecce della sua ignoranza?

Già demmo, nelle nostre opere talmudiche (41), molte sommarie spiegazioni di questa specie, risvegliando l' attenzione sopra molti soggetti, e quivi pure facemmo osservare che il מעשה בראשית *Racconto della Creazione* è la *scienza fisica*, ed il מעשה מרכבה *racconto del Carro Celeste* è la scienza *metafisica* (42), e spiegammo questa sentenza (43): ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים *Nè* (si dovrà interpretare) *la mercabà, neppur ad un (allievo) solo, se non quando fosse un uomo saggio, capace di comprendere colla sua propria intelligenza*, (ed in questo caso) *gli si comunicheranno solo i primi elementi.* » Tu dunque non mi domanderai quì, se non i primi elementi. Questi stessi non si trovano, nel presente trattato, disposti in ordine e di seguito, si anzi sparsi e mischiati ad altri soggetti che si volevano spiegare, poichè il mio scopo è (di fare in modo) che le verità vi siano presentite e poscia si nascondano, onde non essere in opposizione al pensiero di Dio, a cui non sarebbe possibile opporsi, ed egli stesso fece che le verità, le quali hanno per oggetto precipuo di fare comprendere Iddio, fossero nascoste alla generalità degli uomini, come disse (il Salmista): סוד ה ליראיו « *Il segreto del Signore è per quelli che lo temono* » *(Sal. 25. 14.)*

Riguardo poi alle cose della fisica, è d' uopo sapere che vi sono dei principj che non possono esser insegnati chiaramente come sono in realtà. Tu conosci ciò che dicono i Dottori (44): ולא במעשה בראשית בשנים « *Nè (s' interpreterà) il* מעשה בראשית *dinanzi a due persone* »; ora se alcuno interpretasse tutte queste cose in un libro, le *interpreterebbe* a migliaja di persone: Ed è perciò che, anche nei libri profetici, questi soggetti sono presentati con delle allegorie, ed anche i Dottori ne parlarono con degli enigmi e delle allegorie, seguendo l' esempio dei libri (sacri), perchè sono cose, che hanno un intimo rapporto colla scienza metafisica, e che anche fanno parte dei misteri della metafisica. Non si deve credere che vi sia un solo tra di noi, il quale conosca quei gravi

Digitized by Google

misteri in tutta la loro estensione (45). Non è così: si, anzi, la verità ci apparisce talora in modo da sembrarci (chiara come) il giorno, e talora è celata dalle cose materiali ed usuali (46), talmente che ricadiamo in una notte profonda, quasi come eravamo da prima, e siamo allora come l' uomo che, trovandosi in una notte profondamente oscura, vi vegga talora splendere un lampo. Vi sono alcuni tra di noi a cui balena molte volte successivamente (47), onde sono a così dire, costantemente ed incessantemente circondati di luce, e la notte diviene per loro come il giorno, e tale fu il grado del maggiore dei profeti, al quale fu detto: ואתה פה עמד עמדי « *E tu resta qui presso di me* » *(Deut*, 5, 28.*)*, e di cui fu detto: כי קרן עור פניו « *Poichè raggiava la pelle della sua faccia* » *(Esodo*, 34, 29*)* (48). Vi sono altri a cui balena una sola volta in tutta la loro notte, ed è il grado di quelli onde fu detto: ויתנבאו ולא יספו « *Ed essi profetizzarono e non continuarono* » *(Num.* 11, 25.*)* (49). Per altri, finalmente, vi sono tra un baleno e l' altro, degl' intervalli più ò meno lunghi, ma vi sono anche di quelli che non arrivano ad un grado (tanto alto) onde le loro tenebre siano illuminate da un baleno: (esse non lo sono), invece, se non come da un corpo terso o altra simile cosa, come delle gemme, o altra delle cose che risplendono nelle tenebre della notte. Ed anche quella poca luce che risplende per noi (50) non è continua, ma apparisce e si nasconde, come se fosse *lo splendore della spada che si volge (Gen.* 3, 24*)*. È dunque secondo queste circostanze che variano i gradi degli uomini perfetti. Quanto a quelli che mai non veggono la luce (51), ma vanno erranti nella notte (52), quelli onde fu detto: לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו « *Non conoscono nulla e non comprendono nulla, si aggirano fra le tenebre* » *(Sal.* 82, 25.*)* ; quelli a cui la verità è affatto celata, quantunque chiaramente apparisca, onde fu detto: ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים « *Ed ora non veggono la luce che risplende nei cieli* » *(Giob.*, 37, 21.*)*, ed è la generalità degli uomini ; (quanto a quelli, io dico) non vi è ragione di mentovarli in questo trattato.

Bisogna (poi) sapere che, quando uno degli uomini perfetti desidera, secondo il grado della sua perfezione, pronunziarsi o verbalmente o in iscritto, sopra alcuna cosa ch' egli abbia compresa riguardo a questi misteri, non gli è possibile esporre, nep-

Digitized by Google

pure quello che ne compreso (53), con chiarezza perfetta e con ordine, come farebbe per le altre scienze ond' è l' insegamento diffuso. Gli accadrà, invece, per l' insegnamento degli altri ciò che gli avvenne ne' suoi proprj studj, ossia, che la cosa apparirà o si farà presentire, e poscia si nasconderà, poichè si direbbe, tale essere la natura di questa cosa, sia molta o poca (54). Perciò tutti i savi metafisici e teologici (55), amici della verità, quando volevano insegnare una cosa di questo genere, non ne parlavano che con delle allegorie e degli enigmi, e moltiplicando le allegorie, ne usavano di diverse specie ed anche di diversi generi, e la maggior parte in modo di far comprendere il soggetto a cui miravano, o in principio dell' allegoria, o in mezzo o in fine, a meno che non si potesse trovare dal principio al fine, un' immagine che si applicasse a quella cosa. (Talvolta) anche il soggetto che si voleva insegnare allo studente, sebbene fosse un soggetto essenzialmente UNO, lo dividevano, mettendolo in molte allegorie lontane le une dalle altre, ma ciò che riesce ancora più oscuro, si è quando una sola allegoria si usi per diversi soggetti, in modo che il principio dell' allegoria si applichi ad un soggetto e la fine ad un' altro. = Talvolta ancora tutta l' allegoria si usa per due soggetti analoghi in quel genere di scienza. Finalmente, quando alcuno voleva insegnare senza fare uso di allegorie e di enigmi, vi era nelle sue parole un' oscurità ed una brevità che stava in luogo dell' uso delle allegorie e degli enigmi. Si direbbe che i Savi ed i Dottori fossero guidati riguardo a questo dalla volontà di Dio, come le loro disposizioni fisiche li guidano (per altre cose). (56).

Oltre di che, non vedi tu, come Iddio supremo volendo perfezionare e migliorare lo stato delle nostre società colle leggi pratiche (il che non può farsi se non dopo (avere stabiliti) alcuni dogmi razionali, la cui prima condizione è di comprendere la divinità secondo la nostra facoltà, cosa che non può essere se non per mezzo della scienza metafisica, alla quale pure non si arriva se non mediante la scienza fisica, poichè questa è limitrofa alla metafisica (57) e la precede nell' insegnamento, il che è chiaro per chi fece questi studj), (non vedi, dissi,) ch' egli pose al principio del suo libro il racconto della creazione, che è la scienza fisica, come abbiamo spiegato ? Ma, per la gravità e per l' importanza di

Digitized by Google

questa cosa, e perchè la nostra facoltà è insufficiente per comprendere il più grave dei soggetti in tutta la sua realtà; furono scelte per parlarci dei soggetti profondi onde la divina sapienza giudicava necessario di trattenerci, le allegorie, gli enigmi e delle parole estremamente oscure, come dissero (i Dottori): להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר לפיכך סתם לך הכתוב בראשית ברא וכו' « *Annunziare la grandezza dell' opera della Creazione a dei mortali è cosa impossibile; perciò la Scrittura disse in un modo oscuro: In principio Iddio creò ecc.* » Ti avvertirono dunque che le cose mentovate sono *oscure*. Tu conosci anche queste parole di Salomone: רחוק מה שהיה ועמק עמק מי ימצאנו « *Ciò che esiste è lontano (dalla nostra intelligenza); è profondissimo, chi può trovarlo?* » (*Ecc.*, 7, 24) Per parlare di tutti questi soggetti si servirono di parole omonime, affinchè gli uomini volgari potessero prenderle in un senso, secondo la misura della loro intelligenza e della debolezza della loro concezione, e l' uomo perfetto, che avesse ricevuta dell' istruzione, potesse prenderle in un altro senso.

Noi avevamo promesso, nel commento della Misna (58), di spiegare alcuni soggetti difficili (in due opere, cioè,) nel Libro della Profezia e nel Libro dell' Armonia (59). Quest' ultimo è un libro nel quale avevamo promesso di spiegare le oscurità di tutte le Derascioth (דרשות) (60), onde le parole esteriori sono in grande discordanza colla verità e si allontanano dal ragionevole, e che sono tutte allegorie. Ma quando già sono molti anni, avemmo comminciati quei libri e ne avemmo composta una parte, le spiegazioni date non ci piacquero; poichè ci sembrava che, procedendo noi stessi mediante allegorie e nascondendo quel che deve restare nascosto, non ci saremmo allontanati dallo scopo primitivo delle (Derascioth), nè avremmo fatto, a cosi dire, che sostituire un individuo ad un altro individuo della medesima specie, ma spiegando quel che ha bisogno di spiegazione, ciò non sarebbe convenuto alla generalità degli uomini, e noi tuttavia altro non desideravamo se non di spiegare al popolo il senso delle Derascioth e le parole oscure delle profezie. = Ci sembrava anche che un ignorante, tra la moltitudine dei Rabbini, studiando quelle Derascioth, non vi troverebbe alcuna difficoltà, poichè chi è ignorante, indolente

Digitized by Google

e privo di cognizione riguardo alla natura dell' Ente, non trova inverosimili neppure le cose impossibili. Ma se, invece, fosse un uomo perfetto e distinto che le studiasse, gli accadrebbe necessariamente una di queste due cose: o le prenderebbe nel senso esteriore, ed allora avrebbe una cattiva opinione dell' autore, cui riputerebbe un ignorante, nè in ciò vi sarebbe nulla che potesse abbattere le basi della fede, o attribuirebbe loro un senso esoterico, ed allora ne uscirebbe salvo, fosse poi manifesto per lui il (vero) senso esteriore delle parole o non lo fosse.

Oltre di che, per quello che riguarda il significato della Profezia, l' esposizione de' suoi diversi gradi e l' interpretazione delle allegorie de' suoi libri; tutto ciò sarà spiegato in altra maniera nel presente trattato. Per tutti questi motivi adunque, desistemmo dal comporre quelle due opere quali erano state (concepite); e ci limitammo (per parlare delle basi della Fede e delle verità generali con brevità, facendo presentire (le cose) in un modo che si avvicinasse all' esposizione chiara), a ciò che dicemmo nella grande opera talmudica משנה תורה *(Misnè Torà)*.

Quanto al presente trattato, io rivolgo la parola come già dissi, a chi abbia studiata la filosofia e che abbia acquistate delle scienze vere, ma che, credendo alle cose religiose, sia imbarazzato pel loro senso, riguardo al quale i nomi oscuri e le allegorie lascino nell' incertezza (61). Daremo anche in questo trattato dei capitoli nei quali non si tratterà di alcuna parola omonima; ma un capitolo servirà di preparazione ad un altro (62), o chiamerà l' attenzione sopra dei significati di una parola omonima di cui non vorrò espressamente parlare in quel luogo; un altro capitolo spiegherà qualche allegoria o avvertirà che un tal soggetto è un' allegoria; alcun altro ancora conterrà dei soggetti difficili, riguardo ai quali si crede talvolta il contrario di ciò che è la verità, o a motivo di alcuni omonimi, o perchè si confonde l' immagine colla cosa che deve rappresentare, o si prende la cosa rappresentata per una immagine (63).

E poichè parlai delle allegorie, premunzieremo una proposizione, che è questa « Sappi che la chiave per comprendere tutto quello che dissero i profeti e per conoscerlo in tutta la loro realtà, è di comprendere le allegorie ed il loro senso e saperne in-

Digitized by Google

terpretare le parole. Già sai ciò che l' Altissimo disse: וביד הנביאים אדמה « *E per mezzo dei profeti faccio delle similitudini.* » *(Osea 12, 11)*; ed anche conosci quest' altro passo: חוד חידה ומשל משל « *Proponi un enigma e fa una parabola.* » *(Ezech. 17, 2)*. Sai ancora che a motivo del frequente uso, fatto dai profeti, delle allegorie, il profeta disse: המה אמרים לי הלא ממשל משלים הוא « *Essi dicono di me: Non è egli uno che fa delle allegorie* » ? *(Ivi 21, 5)*. E sai finalmente come Salomone abbia principiato (il suo libro): להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם « *Per intendere l' allegoria ed il discorrere eloquente, le parole dei saggi ed i loro enigmi.* » *(Prov. 1, 6)*.

E nel (מדרש) Midras (64) dissero: למה היו דברי תורה דומים עד שלא עמד שלמה לבאר שהיו מימיו עמוקים וצוננים ולא היה אדם יכול לשתות מהם מה עשה פקח אחד ספק חבל בחבל ומשיחה במשיחה ודלה ושתה כך היה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על בוריה של תורה « A che si somigliavano le parole « della Torà prima che venisse Salomone? Ad un pozzo le di « cui fresche acque erano poste in una profondità, talmente, che « alcuno non poteva berne. Che fece allora un uomo intelligente? Attaccò delle funi una all' altra e dei fili uno all' altro ed « attinse e bevve. Così Salomone passò da un' allegoria all' altra e da un discorso all' altro, sinchè approfondò le parole del- « la Torà. » Tali sono le parole testuali. Io non credo che fra gli uomini dotati di buon senso vi sia un solo, il quale pensi che *le parole della Torà* alle quali qui si allude e che si cercò di comprendere, mediante la (precedente) intelligenza del senso delle allegorie, siano i precetti riguardanti la costruzione delle capanne, i rami di palma ed il diritto relativo ai quattro custodi (66); che anzi, vollero, indubitatamente parlare qui dell' intelligenza delle cose profonde (67). Nello stesso luogo del Midras si dice: רבנן אמרי זה שמאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו עד שהוא מדליק פתילה שכאיסר מוצא את המרגלית כך המשל הזה אינו כלום ועל ידי המשל אתה ראה את דברי תורה « I Rabbini dicono: Se alcuno « perde un siclo o una perla nella sua casa, non ha d' uopo che di « accendere uno stoppino (del valore) di un obolo per trovare la « perla; e così l' allegoria, in sè stessa non è nulla, ma per

Digitized by Google

« mezzo dell' allegoria tu comprendi le parole della Torà. » Tali sono ancora le parole testuali. E considera com' essi dicono chiaramente che l' interiore delle parole della Torà è la perla e che il senso esteriore di ogni allegoria non è nulla, e come assomiglino il senso nascosto e rappresentato nelle parole esteriori dell' allegoria ad una perla che alcuno abbia perduto nella sua casa, che sia oscura e piena di mobiglie (68). Quella perla esiste (69). ma egli non la vede e non sa dove sia: è dunque come se più non fosse in sua proprietà, poichè non ha alcun mezzo per trarne profitto, sino che abbia, come fu detto, acceso il lume, ed è a ciò che assomiglia l' intelligenza del senso dell' allegoria.

Il Saggio disse: תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו « *Come pomi d' oro in filigrana* (משכיות) *d' argento, cosi é una parola detta secondo le diverse sue facce.* » *(Prov.* 21, 2*)* (70). Ascolta la spiegazione di questo passo. Sono detti משכיות certi cesellamenti reticolari, ossia, che vi sono delle aperture (formate) da maglie estremamente fini come i lavori degli orefici; e si chiamano cosi perchè lo sguardo vi penetra, poichè la versione caldaica di וישקף *(egli riguardò)* è ואסתכי (71). Dice dunque: come un pomo d' oro in una filigrana d' argento con aperture minutissime, cosi è la parola detta secondo le due sue facce. E vedi come questa sentenza si applichi bene all' allegoria bene ordinata; poichè dice che il discorso che ha due facce, ossia, che ha un senso esteriore ed uno interiore, deve avere l' esteriore bello come l' argento, ma il suo interiore deve essere ancor più bello del suo esteriore, in guisa che il suo interiore sia in confronto del suo esteriore come l' oro accanto all' argento. Bisogna anche che vi sia nel suo esteriore qualche cosa che possa indicare a chi lo esamini, ciò che vi è nel suo interno, come questo pomo d' oro che fu coperto con una filigrana d' argento a maglie sommamente fini: se alcuno lo vede da lungi o senza esaminarlo attentamente, crede che sia un pomo d' argento, ma se un uomo di acuta vista lo esamini bene attentamente, si mostrerà a lui ciò che vi è di dentro e riconoscerà che è oro. Cosi avviene delle allegorie dei profeti: le loro parole esteriori (inchiudono) una sapienza utile per molte cose, e tra le altre pel miglioramento dello stato delle umane società, come ciò apparisce nelle parole esteriori dei Proverbi (di Salo-

Digitized by Google

mone) (72) e di altri discorsi simili; ma il loro senso interiore è una sapienza utile per le credenze, avendo per oggetto il vero in tutta la sua realtà (73).

Sappi ancora che le allegorie profetiche sono di due specie: in alcune di loro ogni parola deve avere un senso (particolare); e ve ne sono delle altre nelle quali il complesso dell' allegoria annunzia l' insieme del soggetto rappresentato, ma vi si trovano anche molte parole, senza che ciascuna aggiunga alcuna cosa a quel soggetto rappresentato, e che servono solo all' abbellimento dell' allegoria ed alla eleganza del discorso, o a nascondere con più cura il soggetto rappresentato, onde il discorso sia costantemente concepito quale deve esserlo, secondo il senso esteriore dell' allegoria. Bisogna ben comprendere questo. =

Un esempio della prima specie delle allegorie profetiche si trova in questo passo: והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה « *Ed ecco una scala situata in terra e la sua cima giungeva al cielo ecc.* » *(Genesi* 28. 12.*)*; poichè la parola *scala* indica un soggetto, le parole *situata in terra* un secondo, le parole *e la sua cima giungeva al cielo* ne indicano un terzo, le parole ed *ed ecco gli angioli di Dio* ne indicano un quarto, la parola *salivano* ne indica un *quinto*, le parole *e discendevano* ne indicano un sesto, e le parole *ed ecco il Signore stava al di sopra*, ne indicano un settimo, in guisa che ogni parola che si presenta in quest' allegoria aggiunge qualche cosa al complesso del soggetto rappresentato. Un esempio della seconda specie delle allegorie profetiche, si trova nel passo seguente. *(Prov* 7. 6. *e seg.)*: כי בחלון ביתי בעד אשנבי נשקפתי וארא בפתאים אבינה בבנים נער חסר לב · עבר בשוק אצל פנה ודרך ביתה יצעד · בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה · והנה אשה לקראתו שית זונה ונצרת לב · המיה היא וסררת בביתה לא ישכנו רגליה · פעם בחוץ פעם ברחבות וכו' והחזיקה בו וכו זבחי שלמים עלי וכו' על כן יצאתי לקראתך וכו' מרבדים רבדתי וכו' נפתי משכבי וכו' לכה נרוה דדים וכו' כי אין האיש בביתו וכו' צרור הכסף וכו' הטתו וכו': = « Poichè dalla finestra della mia casa e dalla mia gelosia riguerdai. « E vidi tra i semplici, e considerai tra i giovanetti un giovane « forsennato. Egli passava nella piazza pubblica presso un angolo (74), si avanzava verso la casa (ov' ella abitava). Nel cre-

Digitized by Google

« puscolo, sull' imbrunire del giorno, nel bujo della notte e nella « caligine. Ed ecco una donna venirgli incontro in assetto di « meretrice e ben scaltra di cuore (75). Ella è clamorosa ed in- « domita ecc. Talora al di fuori, talora nelle piazze ecc. Ella lo « prende ecc. Io aveva dei voti ecc. Perciò ti sono uscita incon- « tro ecc. Ho coperto con tappeti ecc. Profumai ecc. Vieni ine- « briamoci ecc. Poichè il marito ecc. Il gruppo ecc. Ella lo se- « duce ecc. » = Tutto questo discorso tende ad avvertirci che non si devono seguire i piaceri e le passioni del corpo. Assomiglia dunque la materia che è la causa di tutte queste passioni corporali ad una meretrice che sia nello stesso tempo una donna maritata, ed è su questa allegoria che compose tutto il suo libro. In alcuni capitoli di questo trattato mostreremo quanto saggiamente abbia assomigliata la materia ad una donna maritata infedele, e faremo osservare come abbia finito il suo libro coll' elogio della donna che non sia infedele, ma che invece non si occupi che del buon ordine della sua casa e della posizione del marito. (Si vedrà pure che) tutti gli ostacoli che impediscono all' uomo di aggiungere la sua ultima perfezione, tutti i vizi e tutti i peccati dell' uomo, non derivano che dalla materia sola, come spiegheremo in questo trattato.

È dunque questa dottrina generale che forma il contenuto di tutta questa allegoria, ossia, che l' uomo non deve seguire la sua sola natura animale, cioè la sua materia; poichè la materia immediata dell' uomo è pure la materia immediata degli altri animali (76). = Dopo averti data questa spiegazione ed averti rivelato il mistero di questa allegoria, non mi richiederai (77) (78) ciò che vi sia (di occulto) sotto le parole: *Io aveva dei voti di sacrifizi di contentezza, oggi adempio i miei voti;* qual senso abbiano le parole: *Ho coperto di tappeti il mio letto;* o ciò che aggiungono al senso generale le parole: *Poichè il marito non è in casa,* come pure tutto quello che segue in questo capitolo. Tutto ciò non è che un seguito di frasi relative al senso esteriore dell' allegoria, poichè tutte le cose speciali, che descrisse, sono della specie di quelle (che si riferiscono) ai fornicatori, e così queste parole ed altre simili sono della specie di quelle che gli adulteri si volgono a vicenda. Bisogna ben comprendere quel che io dico, poichè è

Digitized by Google

un principio importantissimo per quello che mi propongo di spiegare. Se dunque in un capitolo di questo trattato mi vedi spiegare il senso di un' allegoria e che chiami la tua attenzione sul complesso della cosa rappresentata ; non mi domanderai (la spiegazione di) tutti i soggetti particolari che s' incontrano in questa allegoria, nè cercherai di trovare ciò che sia loro analogo nella cosa rappresentata; poichè ciò ti condurrebbe ad una di queste due cose, o a farti perder di vista il soggetto a cui si mirava nella allegoria, o ad importi il compito d' interpretare (allegoricamente) delle parole che non sono soggette ad interpretazione e che non furono scritte per essere *interpretate*. Ed assumendo questa impresa cadresti in quella grave follia, onde la maggior parte delle scuole del mondo è affetta ai nostri giorni e che si manifesta nei loro scritti (79) ; poichè ciascuna di loro cerca di trovare un senso a delle parole colle quali l' autore non mirò a nulla di ciò ch' esse vogliono (trovarvi). Devi, invece, cercar sempre, nella maggior parte delle allegorie, di conoscere il complesso delle cose che si volle far conoscere, ed in alcune cose ti deve bastare di comprendere dalle mie parole che quel tal soggetto è un' allegoria, quando anche non ti spiegassi nulla di più ; poichè quando avrai saputo che è un' allegoria comprenderai tosto quale ne sia l' oggetto, e dicendoti che è un' allegoria, avrò a così dire, levato ciò che s' interponeva, come ostacolo, tra la vista e l' oggetto veduto.

RACCOMANDAZIONE

RIGUARDO A QUESTO TRATTATO.

Se vuoi comprendere tutto ciò che (questo trattato) contiene, onde non te ne sfugga nulla, bisogna combinare i suoi capitoli gli uni cogli altri, e leggendo un capitolo, bisogna, non solo cercare di comprendere il complesso del suo soggetto, ma anche d' inten-

Digitized by Google

dere ogni parola che vi si presenti nel seguito del discorso, quando anche non facesse parte del soggetto (principale) del capitolo Poichè in questo trattato non mi è mai accaduto di parlare a caso, ma (tutto fu detto) con una grande esattezza e con molta precisione, ed avendo cura di non lasciarvi mancare la spiegazione di alcuna oscurità ; e se vi fu detto (quà e là) alcuna cosa che non sia al suo luogo, ciò non fu che per dichiarare qualche cosa al suo vero posto. Non devi dunque applicarti ad esso colle tue opinioni preconcette, poichè mi faresti del danno, senza profittarne tu stesso ; ma bisogna, anzi, che tu prima apprenda tutto ciò che è necessario di apprendere. Ne farai l' oggetto continuo dei tuoi studj, poichè ti spiegherà le più gravi oscurità della Legge, che sono difficili pur per qualunque uomo intelligente. Io scongiuro, pel Dio altissimo, tutti quelli che avranno letto il presente trattato, a non commentarne una sola parola ed a non interpretarne nulla agli altri, se non ciò che fu già chiaramente spiegato nelle parole di quelli che mi hanno preceduto tra i celebri Dottori della nostra Legge. Ma il (lettore) che avrà compresa qualche cosa di quello che altri de' nostri uomini celebri non dissero, non dovrà spiegarla ad altri, nè dovrà essere sollecito a confutarmi (80) ; poichè potrebb' essere che ciò ch' egli comprese nelle mie parole fosse il contrario di quel che io volli dire, ed allora mi farebbe del danno in ricambio del bene che volli fargli, e *renderebbe male per bene*. Bisogna, anzi, che quegli, tra le cui mani cadrà (questo trattato) lo mediti con attenzione, e se vi trovi di che soddisfare il suo desiderio (81), se pur non fosse che per un solo punto di tutto quello che è oscuro, renda grazie a Dio, e si contenti di ciò che comprese. E se non vi trovi assolutamente nulla che gli sia utile, lo consideri come se non fosse mai stato composto ; ma se gli sembri, secondo le sue opinioni, che ne risulti un danno, interpreti (le mie parole) *in modo di giudicarmi favorevolmente* (ידין לכף זכות) fosse anche per un' interpretazione la più ricercata, come questo ci fu prescritto riguardo ai nostri uomini volgari e tanto più riguardo ai nostri savi ed ai sostegni della nostra Legge, che fanno ogni sforzo per insegnarci il vero secondo la loro facoltà.

Io so che tutti i principianti, i quali non fecero alcuno studio

Digitized by Google

speculativo, trarranno profitto da alcuni capitoli di questo trattato; ma gli uomini perfetti, coltivatori della Legge, e che, come dissi, sono imbarazzati, approfitteranno di tutti i suoi capitoli; e quanto ne saranno contenti e con quanto piacere ne ascolteranno (la lettura)! Quanto poi a quegli uomini confusi, la cui mente è traviata da opinioni contrarie alla verità e da falsi metodi, nei quali credono tuttavia che siano vere scienze e pretendono essere uomini di studj speculativi, mentre non conoscono assolutamente nulla che possa in realtà chiamarsi scienza; quanto a quelli, (dico) si allontaneranno da molti de' suoi capitoli e ne sentiranno una grande ripugnanza, perchè non ne comprenderanno il senso, ed anche perchè riconosceranno da quelli la falsità della moneta che hanno nelle loro mani, e che è il loro tesoro e la loro ricchezza posta in serbo per la loro angustia (82).

Iddio supremo sa che io provai sempre grandissimo timore a porre in iscritto le cose che voglio affidare a questo trattato; poichè sono cose occulte e sopra le quali non fu mai, in questo tempo della cattività (83) composto un libro dai nostri correligionarj, *di cui possediamo le opere* (84). E come dunque potrò io creare (85) una cosa nuova e metterla in iscritto? Ma io mi appoggiai a due principj: primieramente a ciò che i Rabbini dissero riguardo a simili cose: = עת לעשות לה' וכו' « *Quando è tempo di operare pel Signore ecc.* » (86). = in secondo luogo a ciò ch' essi pure dissero: = וכל מעשיך יהיו לשם שמים « *Che tutte le tue opere si facciano in nome del cielo.* » = È dunque a questi due principj che mi appoggiai per quel che scrissi in alcuni capitoli di questo trattato. Finalmente, io sono l' uomo, che vedendosi ritenuto in un campo ristretto e non trovando il mezzo d' insegnare una verità ben dimostrata, se non in modo che convenga ad un solo uomo distinto e dispiaccia a dieci mila ignoranti, preferisce parlare per quella sola persona, senza curarsi del biasimo della grande moltitudine, e gli piace trarre quel solo uomo dall' imbarazzo in cui trovasi e mostragli la via (per uscire) dal suo smarrimento, onde divenire perfetto ed ottenere il riposo.

Digitized by Google

OSSERVAZIONE PRELIMINARE

Le cause della contradizione e della opposizione che si trovino in un libro o in uno scritto qualunque, sono sette.

Prima causa: Quando l' autore abbia riunite le parole di più uomini aventi opinioni diverse, omettendo (di citare) i nomi delle persone (87) e di attribuire ogni parola al suo autore. Si trovano allora nella sua opera delle contradizioni e delle asserzioni opposte, poichè una delle due proposizioni è l' opinione di un individuo, e l' altra è l' opinione di un altro individuo.

Seconda causa: Quando l' autore del libro professò prima un' opinione onde siasi poscia pentito, e sia stato scritto tanto quello che disse prima, quanto quello che disse dopo.

Terza causa: Quando le parole dell' autore non siano state (prese) nel loro senso esteriore (letterale); ma alcune conservino il loro senso letterale, altre siano un immagine ed abbiano un senso figurato, oppure che le due proposizioni contradittorie, secondo il loro senso letterale, siano allegorie, e che, prese nel loro senso letterale sembrino contradittorie ed opposte tra di loro.

Quarta causa: Quando esiste una condizione (88) che, per un motivo qualsiasi, non sia esplicitamente indicata nel luogo stesso; oppure quando i due soggetti siano diversi (89) e che uno dei due non sia chiaramente indicato nello stesso luogo, onde sembri esservi una contradizione nel discorso senza che vi sia realmente.

Quinta causa: La necessità (a cui l' uomo è talvolta ridotto) per insegnare e far comprendere (alcuna cosa); cioè, quando vi sia un soggetto oscuro e difficile a concepirsi che abbia bisogno di mentovare o di prendere per premessa, onde spiegare un soggetto facile a concepirsi e che nell' insegnamento dovrebbe precedere quel primo soggetto, poichè nell' insegnamento si comincia sempre dal più facile (90). Bisogna allora che chi insegna agevoli l' intelligenza di quel primo soggetto, in qualsivoglia maniera esaminandolo superficialmente, senza intraprendere di esporre esattamente tutta la realtà, e lasciando-

Digitized by Google

lo, invece, alla penetrazione della mente dell' uditore, affinchè possa comprendere ciò che si vuole che comprenda in quel momento, riserbandosi a esporre poscia più esattamente qual soggetto oscuro che si manifesterà uella sua realtà in un luogo più convenevole (91).

Sesta causa: Quando la contradizione sia celata e non si manifesti che dopo molte premesse. Quanto più abbisogneranno premesse per manifestarla, tanto più sarà occulta, e sfuggirà all' autore stesso, il quale crederà che non vi sia alcuna contradizione tra le due prime proposizioni. Ma, prendendo ciascuna delle due proposizioni a parte ed aggiungendovi una premessa vera (92), in modo che ne esca una conclusione necessaria, e facendo la stessa cosa di ogni conclusione, (ossia) aggiungedovi una premessa vera in guisa che ne esca una conclusione necessaria, si arriverà, dopo una serie di sillogismi a trovare una contradizione o una opposizione tra le due ultime conclusioni. È ciò che succede anche a dotti autori; ma se le due prime proposizioni fossero manifestamente contraditorie e l' autore avesse dimenticata la prima scrivendo l' altra in un altro luogo della sua opera, ciò sarebbe (manifestare) una grandissima insufficienza, ed un tal uomo non potrebbe essere contato tra quelli le cui parole meritano attenzione.

Settima causa: La necessità del discorso, quando si tratti di due cose oscurissime, i cui soggetti debbono essere in parte celati ed in parte palesati. Poichè talvolta ci troviamo costretti, annunziando un' opinione, ad esprimerci in guisa di affermare una proposizione; ed in un altro luogo siamo costretti ad esprimerci in modo che si affermi una proposizione, la quale si trovi in contradizione colla prima. La gente volgare non deve in alcun modo accorgersi del luogo in cui esiste la contradizione, e l' autore cerca talvolta con tutti i mezzi di nasconderla (93).

Quanto alle contradizioni che si trovano nella Misnà e nelle Baraithoth (94), procedono dalla prima causa. Così troverai continuamente che si dice (nel Talmud), קשיא רישא אסיפא « *Il principio (del capitolo) è in contradizione colla fine* » e si aggiunge questa risposta: רישא ר פלוני וסיפא ר פלוני « *Il principio è una opinione del tal Dottore e la fine del tal altro Dottore* » Vi troverai an-

Digitized by Google

che queste parole: ראה רבי דבריו של ר' פלוני בכך וכך וסתם לן כותיה וראה דבריו של ר' פלוני בכך וכך וסתם לן כותיה « *Rabbi (95) approvò le parole del tal Dottore e ne riprodusse semplicemente l' opinione (senza esaminarla), ed in tal altro caso approvò le parole di un tal altro Dottore e ne riprodusse semplicemente l' opinione* » Soventi volte vi troverai questa formula : סתמא מני ר' פלוני היא « *A chi appartiene quest' asserzione anonima ? Essa appartiene al tal Dottore.* » מתניתין מני ר' פלוני היא « *A chi appartiene la nostra Misnà (cioè, questo paragrafo della Misnà) ? Essa appartiene al tal Dottore* » = Questi esempi sono innumerevoli.

Quanto alle contradizioni ed alle opposizioni che si trovano nel Talmud (ossia nella GHEMARA) (96), procedono dalla seconda causa. Così vi troverai sempre queste parole : בכך וכך סבר לה כר' פלוני ובכך וכך סבר לה כר' פלוני « *Nel tal soggetto adottò l' opinione di tal Dottore ed in tal altro soggetto adottò l' opinione di tal altro Dottore.* » Fu detto ancora : סבר לה כותיה בחדא ופליג עליה בחדא « *Egli adottò l' opinione di un tale in un caso e se ne allontanò in un altro caso.* » תרי אמוראי נינהו ואליבא דר' פלוני « *Sono due Amoraim (97) (che differiscono) riguardo all' opinione di tal Dottore.* » = Tutti gli esempi di questo genere sono conformi alla prima causa. In quanto alla seconda causa, (i talmudisti) dicono chiaramente: הדר ביה רב מההיא « *Rab si pentì della tale opinion,* oppure: *Rabà si pentì della tale opinione* (98) e (in simili casi) si discute per sapere quale delle due opinioni sia stata l' ultima. Si possono citare ancora le parole seguenti : מהדורא קמא דרב אשי אמר לן כך וכך ומהדורא בתרא אמר לן כך וכך « *Secondo la prima compilazione di Rab Ascè (99) si pronunziò in tal senso, e secondo l' ultima compilazione si pronunziò nel tal altro senso.* »

Per ciò che riguarda la contradizione o l' opposizione che si trovi nel senso esteriore di alcuni passi di tutti i libri profetici, procede dalla terza e quarta causa, e questo precipuamente fu lo scopo di tutta questa osservazione preliminare. Tu sai che (i Dottori) ripetono spesso queste parole: כתוב א' אומר כך וכתוב א' אומר כך « *Un testo si esprime in tal modo, ed un altro testo si esprime in tal altra maniera.* » Essi stabiliscono prima la contradizione apparente, poi spiegano che vi è quivi una condizione che manca (nel testo) e che si tratta di due soggetti differenti. Così, per esempio, dicono: שלמה לא דייך שדבריך סותרין דברי דוד אביך אלא שסותרין זה את זה

Digitized by Google

« *Salomone ! Non bastava che le tue parole contradicessero alle parole di David tuo padre ? Bisognava anche che si contradicessero in se stesse ?* » (100) I dottori parlano spesso in questo senso, ma il più delle volte si occupano di discorsi profetici che si riferiscono a dei precetti (religiosi) e alla morale. Quanto a noi, non avevamo altro scopo che di chiamare l' attenzione sopra dei testi i quali, presi nel loro senso letterale, contengono delle contradizioni, riguardo ad alcune opinioni e credenze; e ne sarà spiegata una parte in diversi capitoli di questo trattato, poichè anche questo soggetto fa parte dei misteri della Legge. Se vi siano nei libri profetici delle contradizioni procedenti dalla settima causa, è una cosa da esaminare e discutere, e che non si deve decidere a caso (101).

Quanto alla contradizione che si trova nei libri dei filosofi veri, procede dalla quinta causa. Le contradizioni che si trovano nella maggior parte delle opere degli autori e dei commentatori, oltre quelle di cui abbiamo parlato, procedono dalla sesta causa. Così nelle MIDRASCIOTH e nelle AGGADOTH (102), esistono delle contradizioni procedenti da questa medesima causa ; e perciò (i Rabbini) dicono : אין מקשין באגדה = « *Non si notano le contradizioni nelle Aggadoth.* » Vi si trovano anche delle contradizioni procedenti dalla settima causa.

Le contradizioni finalmente che possono esistere in questo trattato, procedono dalla quinta causa e dalla settima (103). Bisogna che tu lo sappia, che te ne persuada e che ben lo rammenti. per non essere imbarazzato riguardo a molti di questi capitoli.

Dopo questi preliminari, incomincio a parlare dei nomi onde bisogna far conoscere il vero senso, a cui si mirò in ogni luogo secondo il soggetto (che vi è trattato), il che sarà una chiave per entrare nei luoghi dei quali sono chiuse le porte. E quando quelle porte saranno state aperte e saremo entrati in quei luoghi, le anime vi troveranno il riposo, gli occhi si dileteranno ed i corpi si ristoreranno del loro travaglio e della loro fatica.

Digitized by Google.

NOTE ALLA INTRODUZIONE

N. B. Si ommettono del tutto o in parte tutte le note del Munk, riguardanti la letteratura araba e le varianti dei mss. arabi. (MARONI).

(1) Lo squarcio che segue non ha alcun titolo particolare nei mss. L' Autore, in una lettera al suo discepolo, lo indica colla parola צדר, *introduzione, prolegomeni*. V. la mia *Notizia sopra Joseph ben Jehudà (Journal Asiatique*, Juillet 1842, pag. 23. e 26.) (MUNK.)

Anche nella seconda parte della Guida, cap. 2.°, l' autore indica questa introduzione colla parola צדר *(a)* (MUNK. *Nuove agg. e correz.*)

(2) Abbiamo qui tradotto le parole אל עולם nel senso che Maimonide stesso dà loro in molti luoghi, e particolarmente nel cap. 29 della 3.ª parte della *Guida*, quantunque nel passo biblico *(Gen. 21, 33)*, queste parole significhino il *Dio eterno (b)*. (MUNK.)

(3) V. la mia *Notizia*, citata di sopra, sopra Joseph ben Jehudà. Noi ritorneremo sopra questo discepolo del Maimonide nell' Introduzione di quest' opera *(c)*. Le lettere צ"ש che seguono il nome di Joseph, sono la abbreviazioni di שמרהו צורו, in cui il passato ebraico è usato alla maniera araba nel senso dell' ottativo. (MUNK.)

(a) L' Ibn-Tibbon intitola qui questo proemio פתיחה — L' introduzione è preceduta da una lettera del Maimonide al suo discepolo, pel quale dice avere scritta quest' opera. (MARONI).

(b) Questo passo significa: — « *Nel nome del Signore: Dio Eterno.* » — Il Munk, come molti altri, traduce sempre il nome tetragrammato di Dio — *l' Eterno*, — pensando che quel nome santissimo tragga origine dal verbo היה o הוה, che vale *fu, essere* (V. quest' opera, part. 1. cap. 61, nota 8.); ma come osserva il Luzzato (*Gram. Ebr. Par.* 67ª, *a*) (V. quest' opera, Introd., nota 49 d.), questa etimologia fu ignota all' antichità, e solo fu immaginata da Rashum (V. cap. 34, n. 24. *a*. (1)) ed Aben Esdra (V. cap. 24, n. 4. *b*.) i quali credettero vedervi il futuro di הוה, col significato: *Colui che sempre sarà*. Ma oltre che il verbo הוה non vale in ebraico *essere* ma *diventare*, la denominazione di *Colui che sempre sarà*, può bensì indicare l' *immortalità*, non mai l' *eternità*; e sebbene tutti i popoli credessero immortali i loro Dei, il nome quadrilittero fu tuttavia esclusivamente il nome del vero ed unico Iddio, nè mai fu (come אלהים) applicato agli Dei del gentilesimo. Il Luzzato dunque opina che quel santo nome si componga di due suoni, uno di gioia e l' altro di dolore, e che quindi significhi — *l' Essere supremo da cui dipendono tutti beni e tutti i mali*. Egli crede che sia come il nome proprio di Dio, unico Creatore e Padrone di tutto, e quindi non suscettivo di traduzione; e poichè a quel nome, per un' antica tradizione, si sostituisce, nella lettura, la voce *Adonai*, opina che si debba tradurre, come facevano gli antichi: *il Signore*, come fece la vulgata col latino *Dominus*, e come nella versione greca dei 70: *Kirios* (V. LUZZATO, *Isaia*, 1. 9.). Il Munk stesso, nelle *Nuove aggiunte e correzioni* alla prima parte, poste in fine del 2. volume, riferendosi alla n. 8. cap. 61. così si esprime: — « È per aver « riconosciuto nel nome tetragrammato il senso di *essere*, che i Rabbini del medio evo lo « chiamarono שם ההויה, *il nome* dell' *essere* o *dell' esistenza*. Ma questa opinione è rigettata da una delle autorità più rispettabili de' nostri giorni. V. S. D. LUZZATO *Isaia*, pag. 28, nota. — » Questo verso non trovasi nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon. (MARONI).

(c) Il caro discepolo di Maimonide, oltre il nome di Joseph ben Jehudà, aveva il soprannome di ben Simeone (בן שמעון), facendo rimontare la sua genealogia sino ad un certo

Digitized by Google

(4) Le lettere נ"ע, che sono dopo il nome Jehudà, significano נוחו עדן e la voce נוחו per מנוחתו o מנוחתו, ossia *il suo riposo*. Anche l' Ibn-Tibbon pose le lettere ש"צ dopo il nome Joseph, cioè שמרהו צורו per ישמרהו צורו — *V. la nota precedente.* (MARONI.)

(5) Letteralmente: *dalle estremità dei paesi (a).* Joseph era venuto da Sabta o Seuta, posta al Nord-Ovest dell' Affrica, che gli Arabi chiamavano Al-Maghreb al-Akca, ossia, l' estremo Occidente. V. la sud. Notizia, pag. 6 e 14. (MUNK.)

(6) Nell' Ibn-Tibbon: לקרות לפני « *per leggere dinanzi a me.* » (MARONI).

(7) Nell' Ibn Tibbon, questo principio della lettera del Maimonide al suo discepolo è così espresso: הנה מאז באת אלי וכונת מקצות הארץ לקרות לפני גדלה מעלתך; — le quali parole, secondo il commento dell Efodi (V. Pref. n. 18, 6), dovrebbero interpretarsi come segue: « Anche prima che tu pensassi di venire a me, da lontano paese, già io ti « teneva in altissima stima. » (MARONI).

(8) *Speculazione* (da *speculari*, riguardare attentamente) è la parte della filosofia e della scienza in generale, che non è nè pratica, nè sperimentale. E veramente la speculazione è opposta tanto alla pratica che alla esperienza, e quindi si prende in un senso più ristretto della teoria, poichè una teoria può essere sperimentale o speculativa, e si distingue solo dalla pratica. La parte speculativa della filosofia è la metafisica, ed è appunto della metafisica che il Maimonide parla e per la quale dice avere riconosciuto nel suo discepolo un grande amore; la parte speculativa delle matematiche, è quella che non ha applicazione nelle arti. La fisica

שמעון — Abul-Faradj (V. cap. 50, nota 3. *b*) lo chiama Jusuf-ibn-Ja'hya di Sabta (Ceuta), abitante di Aleppo (צובה) (V. Hist. Dynastiarum p. 461-462). Il nome di Ja'hya, che è dato al padre di Joseph, corrisponde al nome di Jehudà che generalmente dicevasi in Arabo יחיי — Alcuni autori danno al nostro Joseph il soprannome di בן עכנין, la cui origine è ignota. Secondo la notizia che ne dà Djemmal-eddin al-Kifti, suo intimo amico, nel suo Tarik al-'hocama (1), egli nacque in Cadix (קאדס), dal qual luogo si trasferì a Sabta (סבתא) o Ceuta città grande e popolata del paese di Magh reb, sulle rive del Mediterraneo, dove esercitò la medicina. Egli stesso fu costretto, come il Maimonide, per non abjurare la religione de' suoi padri, a nasconderla sino che potè partirne alla volta dell' Egitto, trasportando i suoi averi; ed arrivato a Misr, andò a trovare il Maimonide e studiò sotto la sua direzione. Egli già si era applicato, nella sua patria, con ardore alla filosofia, e quindi potè col Maimonide stesso correggere l' astronomia d' Ibn-Afla'h di Andaluzia (2) e darne un esatta edizione. Partito poi dall' Egitto si stabilì in Aleppo, dove diede lezioni e servì tra i medici privati della Corte di Da'her figlio del celebre Saladino. Morì in Aleppo nel 1226 in età di circa 70 anni. Ebbe due mogli e molti figli. Di lui non ci pervenne alcuna grande opera. (MARONI).

(a) Nell' Ibn-Tibbon trovasi: מקצות הארץ « Dalle estremità del paese. » (MARONI).

(1) *Il* תאריך אלחכמאה (Storia dei Savi), *è l' opera c'e Casiri cita spesso col titolo di* Bibliotheca philosophorum. *L' autore di quest' opera è il Visir Djmmal-eddin 'Ali ben Jussuf al-Kifti, così chiamato dal nome della sua città natale* קפט, *che deve leggersi Kift. Egli era nato nel* 1171 *dell' E. V. e morì nel* 1249. *Il Tarik fu compendiato da Mo'hammed ben 'Ali ben Mo'hammed al Katibi al Zuzeni. (Maroni).*

(2) *Abu Mo'hammed ben Afla'h di Siviglia, fiorì verso la fine dell' 11. secolo. Il* כתאב אלהיניה (Libro d' Astronomia) *è un compendio dell' Almagesto. Fu tradotto in ebraico da R. Giacobbe ben Machir, celebre astronomo che fiorì in Siviglia nella fine del* 13o *secolo. (Maroni).*

Digitized by Google

e la storia naturale, hanno pur esse le loro ragioni speculative nelle quali spiegasi lo spirito del sistema. (MARONI).

(9) Le Makâmât, presso gli Arabi, sono novelle o racconti in prosa rimata, frammischiata di versi; e ben son note le celebri Makâmât o *Sezioni* di Arirì *(a)*. Questo genere di composizione fu imitato in ebraico, dagli Ebrei, della prima età del secolo 12° e si dava loro il nome di מחברות *(b)*. È, in fatti, questa parola che R. Jehudà Al-Harizi usa qui nella sua traduzione e che dà il senso della parola araba assai meglio della parola חרוזיך, usata da Ibn-Tibbon. Al-Harizi stesso nella sua raccolta di Makâmât, conosciuta col nome di תחכמוני, cita una *Makàma* del nostro Joseph, che era divenuta celebre. V. la mia Notizia citata di sopra, pag. 48 e seg. (MUNK).

(10) La parola *concezione*, è espressamente metaforica, che non presenta nel linguaggio alcun senso preciso; ma si applica egualmente alla formazione interiore di tutti i nostri pensieri. L' Ibn-Tibbon ha ציורך, adottando, com' egli dice la parola ציור da צורה, per significare l' atto di *concepire*, di formarsi l' idea di una cosa. (MARONI).

(11) Così nell' Ibn-Tibbon והייתי אומר, ossia, *io pensava*. (MARONI).

(12) Colla parola *comprensione* intendevasi anticamente l' atto stesso di comprendere, o il fatto più compiuto dell' intelligenza stessa, come in questo passo, e come tradusse Ibn-Tibbon, colla parola השגתו —. Ora è usata dai logici per significare uno dei modi generali onde sono soliti considerare ciascuna delle nostre idee generali, cioè, gli elementi costitutivi o gli attributi che contiene e che non possono esserle tolti senza distruggerla; come l' estensione, la figura, i tre angoli e l' uguaglianza di quei tre angoli a due angoli retti, che sono attributi dell' idea del triangolo e che sono inseparabili da lei. (MARONI).

(13) Le matematiche sono chiamate חכמות למודיות, perchè *insegnano* e sono come *preparazione* alla fisica (חכמת הטבע), alla metafisica (חכמת האלהות o anche חכמת מה שאחר הטבע), ed all' astronomia (חכמת התבונה) — V. Ibn-Tibbon nel suo *Glossario dei termini tecnici*, alla parola תשבורת ed alla parola למודים e v. quest' opera cap. 72, nota 6. Si chiamano חכמות מופתיות, cioè, *scienze esatte*, tutte quelle che si fondano sul calcolo e sull' esperienza, e dimostrano e provano la verità; dalla parola מופת, *prova*. (MARONI).

(14) Vuol dire che lo studio delle matematiche è indispensabile a qnello dell' astronomia e lo deve precedere. (MARONI).

(a) Itiel Ha-'Ariri (אייתאל העריר) scrittore arabo celeberrimo, che fiorì nell' 11. secolo. Il suo vero nome era Abu Mo'hammed El-Kasim. Scrisse in Arabo le Makâmât, dette in ebraico מחברות איתיאל o תחכמוני — Sono 50 sezioni: dialoghi in prosa rimata. — (MARONI).

(b) Uno dei più celebri in questa imitazione in ebraico fu Giuda Al 'Harizi, valente poeta ed interprete del secolo 13. Anch' egli tradusse in ebraico la *Guida* e l' Introduzione della *Misnà*. Il suo תחכמוני è una raccolta di Makâmât colle quali volle dare agli Ebrei una opera che pareggiasse coll' *Aririana* degli Arabi. (MARONI).

Digitized by Google

(15) Vale a dire: sapendo che poscia avresti potuto elevarti allo studio della metafisica. (MARONI).

(16) La logica è chiamata מלאכת ההגיון *Arte della logica.* La parola הגיון fu usata nel senso di *logica* dagli scrittori ebrei del medio evo, considerando come la radice הגה significhi nella Scrittura, tanto la parola pensata, quanto la parola parlata, e come quindi possa bene servire ad indicare quell' arte, che insegna i modi del ragionare dirittamente e discutere e difendere la verità. V. Maimonide, מלות ההגיון (*Milloth ha-Higajon*), Compendio di logica, nel principio della Prefazione al commento di Mendelssonn. (MARONI).

(17) Nella versione francese: *je te voyais* e così nella versione ebraica d Ibn-Tibbon: וראיתיך — (MARONI).

(18) La *metafisica*, chiamata da Aristotile — *Filosofia prima* — o *Scienza de' primi principj* ha per oggetto l' essere in quanto è essere, ossia, l' essenza stessa delle cose, considerata indipendentemente dalle proprietà particolari o dai modi determinati che stabiliscono una differenza tra un oggetto ed un altro; i primi principj della natura e del pensiero o le cause più subblimi dell' ente e della cognizione; poichè, come osserva il filosofo greco, col suo senso profondo, queste due cose non possono separarsi: è coi principj più assoluti della cognizione che potremo arrivarea quelli dell' ente. Nelle scuole dell' antichità ed in tutte quelle del medio evo, pur ammettendosi una grande diversità di dottrina, la metafisica conservò sempre lo stesso grado e lo stesso carattere. La filosofia moderna si mostrò, in generale, meno precisa sulla natura della metafisica, ed anche sulla realtà delle sue attribuzioni; ma tuttavia si riconobbe sempre, da Aristotile in poi, l' esistenza di una scienza più generale e più alta delle altre; di una *Scienza dei principj*, da cui tutte le nostre cognizioni traggono la loro certezza e la loro unità. (MARONI).

(19) Questo nome indica i filosofi religiosi o gli scolastici degli Arabi *(a)*. Riguardo alla sua origine, vedi la mia Notizia sopra R. Saadià *Gaon (b)*

(a) V. Pref. nota 6. (MARONI)

(b) R. Saadià ben Joseph, nacque a Fayyum, l' antica *Pithom* nell' alto Egitto, l' anno 4652, dalla creazione, 892 dell' E. V. Egli è denominato, dal nome della sua città natale *Alfayumi* ed in ebraico הפתומי — In età di 36 anni fu chiamato a Sora (סורא) detta מחס'יא, nell' Irah dove il *Nassé* (נשיא) o *Capo d lla Cattività* lo innalzò al grado di *Gaon* (גאון) titolo che si dava allora ai Capi delle Accademie ebraiche *(V. questa opera*, part. 1. cap. 71, nota 9.*)* Due anni dopo, per una disputa violenta sorta tra lui ed il Nassì David ben Zaccai, fu costretto a fuggire, ed a restare nascosto sette anni. Fu in questa epoca che scrisse la maggior parte delle sue opere, parte rituali e parte filosofiche, oltre una versione araba della Sacra Scrittura. Teologo, grammatico, esegetico, si rese celebre, non solo tra gli Ebrei, ma tra i mussulmani altresì. Morì, di anni 50, in Sora, dov' era ritornato, riconciliatosi col Nassì. Opinasi che il metodo di R. Saadià, per conciliare le credenze ebraiche colla filosofia del suo tempo, fosse quella dei *Motècallemin.*

Il nome di questa setta deriva dal verbo arabo תכלם, che vuol dire *parlare* e significa pure, come verbo denominativo, *professare la dottrina del Calam.* Il participio מתכלם indica il seguace di questa dottrina, la quale aveva a scopo principale di combattere i filosofi che sostenevano l' eternità della materia, e di stabilire il dogma dell' unità di Dio e della creazione dal nulla, con ragionamenti filosofici. R. Scem-Tob Ibn-Palkira *(V. Pref.* nota 18. *e.)* nelle sue note critiche sulla versione eb aica della *Guida*, così si esprime: — « La traduzione

Digitized by Google

pag. 16 e seg. (Bibl. di Caen, tom. 9 , pag. 88 e seg). L' autore stesso dà molte minute notizie sui *Motècallemin* in molti luoghi di quest' opera, e, particolarmente, nella part. 1.ª , cap. 71 e 73 e seg. Io diedi un breve cenno delle loro dottrine nel Diz. delle Scienze filos., articolo *Arabes*. (MUNK).

(20) Nell' Ibn-Tibbon: מלאכה, *arte*, che è quanto dire, *modo*, *metodo*. (MARONI).

(21) Letteralmente: *l' inquietudine* o *la confusione si era impadronita di te*. Ibn-Tibbon traduce: דפקתך הבהלה — (MUNK).

(22) Queste ultime parole, che l' autore scrisse in ebraico (cioè: למצא דברי חפץ), sono tratte dall' Eccl., 12 , 10. (MUNK).

(23) Cioè, cercava di stornarti dall' idea di applicarti allo studio della metafisisa e de' misteri profetici, prima di compiere tutti quegli studi che necessariamente devono precedere. (MARONI).

(24) Vale a dire: quelle conferenze nelle quali ti faceva presentire le cose metafisiche, avevano fatto nascere in me il pensiero di comporre

« di *Motecallemin* è *Meddabərim* (מדברים). Si chiama *Medabber* (מדבר), qualunque « savio che abbia la scienza dei *devarim* (דברים). È una scienza che reca delle prove per « confutare le parole di quelli che attaccano la religione, con ricerche ontologiche. Poichè vi è » chi conosce le cose della religione per tradizione, senza esame, e questo è chiamato dagli « Arabi, *Takik* ed è il giureconsulto che conosce le cose religiose. Alcun altro esamina le co- « se religiose dal lato dell' Ontologia (1) ed essi lo chiamano *Motecallem*. » — Gli autori arabi stessi sono discordi riguardo all' origine del nome *Calam (parola)*, che fu dato a questa teologia scolastica. In ebraico, come si vede, i Rabbini chiamavano questa dottrina הכמת דברים, ed i suoi seguaci מדברים — I *Motecallemin* o *Medabbərim* sono anche chiamati אצוליון (in ebraico שרשיים) *radicali*, perchè i loro ragionamenti riguardano principalmente le credenze fondamentali, ed è perciò che l' Efodi, alla parola מדברים spiega: — מדברים מן העניינים האלהיים — La scuola dei *Motecallemin* fiorì quando, pei progressi della filosofia, i filosofi dichiararono la guerra a tutte le sette religiose dell' Islamismo, onde i teologi ortodossi dovettero mettersi in difesa, sostenere i dogmi col ragionamento ed innalzare sistema contro sistema, a fine di contrabilanciare, con una teologia razionale, la perniciosa metafisica di Aristotile. La scienza del *Calam* prese allora il più grande sviluppo; e quindi è che gli autori musulmani distinguono due specie di *Calam*, l' antico e il moderno. Il primo non si occupa che della pura dottrina religiosa e della polemica contro le sette eterodosse: il secondo che ebbe principio dopo l' introduzione della filosofia greca, abbraccia anche le dottrine filosofiche e le fa piegare dinanzi alle dottrine religiose. — Nei *Motecallemin* vi è questo di male, che a fine di stabilire la novità del mondo, o la creazione della materia, e provare l' esistenza di un Dio, Creatore, unico ed incorporeo, adottarono il sistema degli atomi, preso, senza dubbio, da Democrito (v. gli ultimi capitoli della prima parte di quest' opera ed al cap. 51), le cui dottrine sono state riconosciute dagli Arabi, mediante gli scritti di Aristotile. Essi credono 'che i corpi nascano e periscano per la composizione e separazione degli atomi, che furono creati da Dio, e che lo siano sempre, quando a Dio piace. La loro composizione e decomposizione effettuandosi col moto, i *Motecallemin* ammettono, come Democrito il *vuoto*. (MARONI).

(1) Ontologia *significa: Discorso o scienza dell' ente. Il significato più comune di questa parola ed il più conforme alla sua etimologia, è come quello della parola* metafisica, *che Aristotile definì*: — La scienze dell' ente come ente, — *ossia la scienza dell' essenza delle cose. Tuttavia Aristotile non dà mai a questa scienza il nome di* Ontologia, *nè quello di* metafisica, *ma la chiama* Filosofia prima. *Il nome di* metafisica *prevalse presso i suoi successori, come presso i filosofi del medio evo senza distinzione di dottrina, ma il nome di* Ontologia *fu loro perfettamente sconosciuto, sino a G. Volf di Breslavia, celebre filosofo che fiorì dal* 1679 *al* 1761, *e che per il primo ne introdusse l' uso nella lingua filosofica. (Maroni).*

Digitized by Google

qnesto trattato, pensiero che non ebbi d' uopo di effettuare sino che fosti presso di me ; ma quando ti allontanaste da me, la separazione fece rinascere quella prima idea. (MARONI)

(25) Quì termina la lettera di Maimonide al suo discepolo, e principia l' introduzione. (MARONI.).

(26) L' autore intende qui per *nomi*, non solo i sostantivi e gli aggettivi, ma anche i verbi all' infinito, ossia *i nomi d' azione*. (MUNK).

(27) *Omonimia*, significa rassomiglianza di nome, e dicesi di molte cose differenti comprese sotto la stessa denominazione ; e quindi chiamasi *omonimo* quel nome che serve a denominare più cose, sebbene siano di natura differente. I Rabbini chiamarono l' omonimia שתוף ed il nome omonimo — שם משתף — Cosi, per esempio : il nome רוח è un *omonimo*, poichè è usato nei diversi significati di *spirito* che anima il corpo, *aria*, *vento*, *volontà*, *profezia* ; cosi עין per *occhio* e per *fonte* e simili. (MARONI).

(28) Dicesi nome *metaforico*, quel nome che contiene una specie di comparazione, onde si trasporta la parola dal suo senso proprio e naturale ad un altro senso. Questo nome è detto dai Rabbini שם משאל (MARONI).

(29) Chiamasi *anfibologica* una frase o una proposizione che presenti, non un senso *oscuro*, ma un senso *dubbio*, un doppio senso. Aristotile considerò l' *anfibologia* tra i sofismi, e la distinse dall' *equivoco* che indica l' ambiguità dei termini presi isolatamente. Quindi nome *anfibologico* שם מספק, significa avente un doppio senso. (MARONI).

(30) Il sostantivo *comune* o *appellativo* è chiamato dagli Arabi אלאסם אלמטואטי, oppure אלאסם אלאקול בטואטו, ossia, *nome convenzionale* o *detto per convenzione*. I Rabbini tradussero questi termini השם הנאמר בהסכמה e המוסכם — Se ne può vedere la definizione nel *Compendio di Logica* del Maimonide, cap. 13. (MUNK).

(31) La parola, uomo, per esempio, può applicarsi all' uomo vivo, come pure all' uomo morto, o ad una statua, o ad un ritratto. Se non si ha riguardo che alla forma esteriore, la parola uomo, presa in questi diversi sensi, potrà essere considerata come un vero appellativo o nome comune, indicante tutto ciò che presenta esteriormente la forma umana, ma se si ha riguardo a ciò che costituisce la vera essenza dell' uomo, la parola *uomo*, presa ne' diversi sensi indicati, sarà un *omonimo*, poichè indica, nello stesso tempo, delle cose di natura diversa. Perciò la parola *uomo* è chiamata אסם משכ"ך *nome ambiguo* o *anfibologico*. (V. Maimonide, *luogo citato*, e la presente opera, part. 1.ª cap. 56.). (MUNK).

(32) Colla parola פקה, gli Arabi intendono significare quello che noi chiamiamo il diritto canonico, ed in generale tutta la legislazione che si riferisce al Korano *(a)* ed alle tradizioni, comprendendovi pure

(a) Dal verbo קרא *(leggere)* è derivata la parola קראן *Kur'an (Lettura, o ciò che si deve leggere)*. È con questo nome che i Mussulmani chiamano quel libro che è il loro

Digitized by Google

tutte le cerimonie e le prescrizioni religiose. Gli ebrei arabi, tanto *Karaiti* che Rabbiniti *(a)*, si servono di questa parola per indicare il corpo di dottrine e delle pratiche, basate sulla tradizione, ed i Rabbini arabi applicano questa parola alla Legge orale o al *Talmud*. Anche i traduttori, traducono generalmente la parola פקה colla parola תלמוד (Talmud) ed è questa la parola che usò Ibn-Tibbon. (MUNK).

(33) L' autore intende parlare delle altre opere ch' ogli stesso aveva composte su questa materia, come alcune parti del suo Commento sulla Misnà ed i primi trattati del suo משנה תורה *(Misnè Torà)* o *Compendio del Talmud*. (MUNK).

(34) Così nell' Ibn-Tibbon: — להעיר — (MARONI).

(35) Vale a dire: quel che comprese in un modo superficiale tenendosi unicamente al letterale, che lo condurrà a credere corporeo Iddio e

codice religioso e politico, nè quel volume solamente è da loro denominato Korano, ma anche qualsivoglia capitolo o sezione di quel medesimo volume, come in ebraico dicesi מקרא tutta la scrittura ed anche ogni verso. Molti lo chiamano *Alcorano*, dalla parola araba אל קראן ma la sillaba אל non è che un articolo, e però è meglio detto: *Il Korano*. Chiamasi anche פרקן *Forcan*, parola derivata dai פרק *faraka* (separare) come in ebraico פרק significa *sezione* o *porzione* di un libro. Talvolta è pure denominato — אלמלסאף al-Molshaf *(il volume)*, ed anche אלכתאב al-Kitab *(il libro)*, ossia, il libro per eccellenza, come i libri della Sacra Scrittura sono detti, con voce greca, *Bibbia*. Il Korano si divide in 114 capitoli detti סואר (plurale di סרה), corrispondente alla voce ebraica סדרים; e questi capitoli disuguali di lunghezza sono distinti, non per numero progressivo, ma per titoli particolari, desunti da qualche versetto o dalla persona che vi parla; come i libri della Sacra Scrittura prendono il nome dal primo verso o dalla prima parola che vi si trova. Il Korano ha per unico dogma l' unità di Dio, del quale Maometto è il profeta; per principj fondamentali la preghiera, la limosina, il digiuno, il pellegrinaggio. La morale vi è stabilita sopra la legge naturale, come conviene a uomini di climi caldi. Maometto compose il suo libro affastellando articoli tratti dalla Bibbia, molte cose del Talmud, ed altre dalla sua fervida immaginazione. Oltre il Korano, è anche venerata dai Mussulmani la סנה *(Sunna)* o *tradizione*, ossia, le dottrine trasmesse a voce e scritte, due secoli dopo, da Al-Becher. Più tardi vi si aggiunsero l' *Ijmar*, decisioni sui punti controversi, ed il *Kias*, analogia che si trae dalle sentenze antecedenti per de' nuovi casi. Sono queste le fonti della dottrina maomettana, אסלאם *(Islan)* parola che significa *rassegnazione a Dio*. Il participio di *Seilamar è m'selmyn* (— מסאלמין) da cui *musulmano*, cioè, *vero credente, fidente in Dio*. Quella dottrina viene divisa dai dottori in due parti: *iman*, ossia, la fede, la teorica; e *din*, ossia, la pratica. Il Korano fu pubblicato da Maometto in 17 o 18 anni, in parte a Mecca, ed il rimanente, dopo la sua fuga a Medina. Questa fuga segna l' era dei maomettani detta Egira al primo del Moharem rispondente al Venerdì 15 Luglio, dell' anno 622, E. V. Al-Hegirah significa: *la fuga*. (MARONI).

(a) Il *Karaismo* è una setta del Giudaismo, la quale nega la Legge tradizionale, e nella interpretazione della Legge scritta si attiene alla lettera del sacro testo. I seguaci di questa setta furono detti *Karaiti*, e quelli che ammettevano la Legge tradizionale e rispettavano tutte le rabbiniche costituzioni si dissero *Rabbaniti*. L' epiteto קרא *(Karà)* di forma biblica, קראי *(Karai)* forma rabbinica, e קרויא *(Karoja)* forma aramaica, è sempre usato nel Talmud, nel senso di uomo peritissimo nella Sacra Scrittura (בעל מקרא) e come il Talmud stesso dichiara: דקרי אורייתא נביאי וכתיבי כריוקא *(V. Talmud* di Babil. *Taanith*, foglio 27 *b Pessachim* 117, *Bathrà* 123 e *Kidduscin*, 49). Fu poscia attribuito questo nome ai *Karaiti*, siccome quelli che, negando le tradizioni, coltivano esclusivamente lo studio della S. S. Quanto all' origine di questa setta, che che ne dicano i *Karaiti* stessi, rimonta solamente, secondo l' opinione più comune dei dotti, all' ottavo secolo dell' E. V. Essa fu fondata da certo 'Anan, a fine di vendicarsi, perchè non era stato fatto *Gaon*, titolo che si dava ai Capi delle Accademie Rabbiniche. — (V. cap. 71). (V. LUZZATO *Lez. di Storia Giudaica*, pag. 115 e seg. —

Il *Karaismo* non si deve confondere col *Saduceismo*, il quale fu nel principio del 2. tempio. (V. cap. 47). I Saducei negavano l' immortalità dell' anima, che i caraiti ammettevano. Questi furono seguaci dei Motazali. V. cap. 61 di questa 1. parte. (MARONI).

Digitized by Google

ad ammettere altre assurdità. (MUNK).

(36) Nell' Ibn-Tibbon: בתורתו e nell' Al 'Harizi בדתו ואמונתו — (MARONI).

(37) Cioè. parole colle quali, oltre il senso che esprimono le parole stesse, si vuol fare intendere un' altra cosa che vi ha qualche rapporto. (MARONI).

(38) *Esoterico* significa *interiore*, come *essoterico*, *esteriore*. Sono due parole usate nella filosofia greca, particolarmente nelle tre scuole dei tre più famosi filosofi dell' antichità; Pitagora *(a)*, Platone ed Aristotile. — Poco sappiamo della scuola di Pitagora, ma per quanto gli storici della filosofia riferiscono, gli addetti alla scuola di Pitagora erano divisi in diverse classi secondo il grado d' iniziazione a cui erano pervenuti, e si distinguevano in *esoterici* ed *essoterici* secondo possedevano, più o meno, la dottrina generale del maestro. Gli uni erano ammessi nell' interno della scuola; gli altri stavano fuori ed aspettavano che lunghe prove pazientemente sostenute, e particolarmente il silenzio di cinque anni, aprissero loro le porte. Quanto alla dottrina di Platone, la distinzione delle due parole *esoterico* ed *essoterico* è in tutt' altro senso. Non si tratta più dei discepoli, ma delle dottrine stesse del maestro. Secondo questa distinzione nuova, Platone avrebbe avute due dottrine; l' una intima, che non avrebbe comunicata che ai più intelligenti e più fedeli uditori; l' altra esteriore che avrebbe comunicata ed insegnata al popolo. Quanto poi ad Aristotile, il quale pure distingueva le sue opere in *essoteriche* ed *esoteriche* od *acroamatiche* *(b)* la differenza non è nel fondo e nella natura stessa della dottrina, o nei discepoli, ma nella forma dell' esposizione. Le opere *essoteriche* e le opere *esoteriche* od *acroamatiche* trattano le stesse materie; ma le prime non danno che gli elementi più superficiali, più chiari, più facilmente intelligibili della discussione; le seconde gli argomenti più difficili ed importanti. Nelle opere *essoteriche* non sono esposte che le ragioni, in certo modo, esteriori; nelle opere acromatiche, le ragioni più intime e più decisive, che solo sono degne della meditazione del filosofo; mentre le altre non convengono che agli spiriti non ancora fortificati da un lungo esercizio. Tale è la spiegazione di queste parole, quando si tratta della dottrina peripatetica. Nel nostro caso significa: il senso *interno* ed occulto dell' allegoria. Anche l' Ibn-Tibbôn traduce: כפשוטיהם ואין להם תוך — « *come il loro senso naturale, senza alcun senso interno.* » — (MARONI).

(a) Sono varie le tradizioni riguardo al luogo dove nacque Pitagora. L' opinione più accreditata è che sia nato a Samo, ed i più antichi biografi lo dicono discepolo di Talete da Mileto, uno dei sette savi della Grecia. Come il suo maestro, viaggiò molto e si recò sino a Crotone nella Magna Grecia dove fondò la Scuola Italica, che divenne una delle più illustri. Giunse in Italia circa il 530 av. l' E. V. Egli insegnava l' immortalità dell' anima; ma non è ben certo se vi mescolasse egli stesso la *metempsicosi* o trasmigrazione delle anime, o se ve la introducessero i suoi discepoli. Dicesi essere stato ucciso in un tumulto. (MARONI).

(b) *Acroamatiche*, si dicevano quelle lezioni che si facevano oralmente e privatamente dai filosofi ad un piccolo numero di eletti, ed Aristotile così chiamava quelle in cui si trattava delle profonde quistioni di filosofia. È parola quasi sinonima di *esoterica*. (MARONI).

Digitized by Google

(39) La traduzione del titolo arabo דלאל"ה אלחאיה"ין, presenta alcune difficoltà. Esso significa: — *Indizio o Guida per quelli che sono nella perplessità, nello smarrimento o nell' indecisione* — e l' autore stesso ci spiega, nell' introduzione, perchè scelse questo titolo. Si vede che sarebbe difficile darne una traduzione che soddisfacesse in uno alla condizione della perfetta esattezza ed a quella della chiarezza e della concisione che esige un titolo. La traduzione che più si avvicinerebbe al senso letterale sarebbe quella di *Guida dei perplessi* o *Guida degl' indecisi*, ma avrebbe l' inconveniente di sembrare affettata e di non presentare al primo colpo d' occhio un' idea ben chiara. La traduzione ebraica è intitolata מורה נבוכים, e questo titolo, perfettamente conforme al titolo arabo, presenta le stesse difficoltà. La parola biblica נבוכים *(Esodo, 14, 3,)* fu tradotta talora *imbarazzati* o *rinchiusi*, talora *smarriti*. A motivo di questo doppio senso, il titolo della nostr' opera fu tradotto in diverse maniere. Buxtorf *(a)* tradusse *Doctor perplexorum*, il che, per la prima parola, non è esatto: מורה significa qui *Ductor* o *Indicator*. L' antica versione latina stampata a Parigi nel 1520 *(b)* ha per titolo: *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*. Raynold Martin, nel *Pugio fidei (c)*, cita l' opera di Maimonide col titolo di *Director neutrorum*; Paolo di Burgos *(d)*, nel *Scrutinium Scripturarum* usa il titolo di *Directio perplexorum* (che è il più esatto), ed Alfonso de' Spina *(e)* nel *Fortalitium Fidei*, chiama la nostra opera *Demonstrator errantium* (*V.* Wolf, *Biblioth. Hebrea (f)* tomo 3° p. 779.). Ladvocat *(g)*, finalmente, nel suo *Dizionario Storico*, all' articolo *Maimonide*, traudce: *Il maestro di quelli che tentennano.* —

Queste traduzioni diverse alle quali potremmo aggiungerne delle altre ancora, provano la difficoltà che vi è a riprodurre il titolo originale in un modo conciso e veramente esatto. Il titolo che io adottai è consacrato da lungo tempo e generalmente usato dagli Ebrei di Europa, particolarmente in Germania, e non avrei potuto allontanarmene senza espormi ad essere tacciato di pedantismo. La traduzione tedesca della 3.ª parte di Scheyer, porta il titolo di *Zurechweisung der Verirrten*; ed anche in Francia, il titolo di *Guide des egarés*, fu gia adottato in molti scritti, e particolarmente nell' eccellente articolo che il Franck *(h)* consa-

(a) *V. Pref.* nota 16. (Maroni).

(b) Vale a dire, la versione latina di Jacob Mantino. *V. Pref.* n. 14. (Maroni).

(c) Raimondo Martini o de' Martins, fiorì nella Spagna alla seconda metà del secolo 13. Fu dottissimo nelle lingue orientali, ed intese con molto zelo alla conversione dei Mursulmani e degli Ebrei A questo scopo compose il *Pugio fidei* o *Pugnale della fede.* (Maroni).

(d) Paolo da Burgos o Paolo di S. Margherita, fu celebre teologo spagnuolo, ebreo di origine, nato circa il 1850. Si fece cattolico nel 1390. Studiò teologia in Parigi e fu vescovo di Cartagena e di Burgos. Morì nel 1435. (Maroni).

(e) Alfonso de' Spina, frate osservante, nacque nella Spagna nel secolo 15. e morì nel 1460. (Maroni).

(f) *V. Pref.* n. 17. (Maroni).

(g) Giov. Batt. Ladvocat, Dottore e Bibliotecario di Sorbona. Nacque a Vancouleurs nel 1709, e morì in Parigi nel 1765. Fu professore di lingua ebraica di cui lasciò una Grammatica. Abbiamo anche di lui un *Dizionario Geog.* ed un *Dizionario degli uomini illustri.* (Maroni).

(h) Adolfo Frank, nato a Liocourt il 9 Ottobre 1809, è celebre filosofo vivente, membro

Digitized by Google

crò al Maimonide *(V. Diz delle Scienze filos.* t. 4° p. 31*)*. Questo titolo ha anche il vantaggio di presentare al lettore un' idea precisa e delle parole che in un modo naturale si legano insieme. Bisogna solo avvertire che nella parola *smarriti*, si deve intendere qui quelli che non sanno trovare la vera interpretazione della sacra scrittura, esitando fra il senso letterale, che talvolta sembra che contrasti alla ragione, ed il senso allegorico, che la fede religiosa sembra riprovare. L' autore vuol indicar loro la via e trarli dalla *perplessità*.

Del resto la parola *smarriti*, non si allontana molto da quella che è usata nell' originale, poichè il verbo (arabo) תאר significa anche talvolta *errare, smarrirsi*, e, per esempio, i pianeti si chiamano: אלכואכב אלמתחיר"ה *astri erranti*. Cosi D' Herbelot *(a)* (Bibl. Orientale p. 538.) non esitò a tradurre il titolo arabo di Maimonide la *Guida dei traviati*, che è conforme al nostro titolo, *Guida degli smarriti*. (Munk) — *Nota sul titolo dell' opera al fine del 2° volume*).

(40) Letteralmente: *per quello col quale conversasse (b)*. (Munk).

(41) *V. nota* 33. (Munk).

(42) Il Talmud parla di profondi misteri contenuti nel primo capitolo della Genesi, che principia colla parola *berescit* (בראשית), nel primo capitolo di Ezechiel ed in alcuni passi d' Isaia e di Zacaria. Le visioni di questi profeti e quelle particolarmente di Ezechiel, sono indicate col nome di מעשה מרכבה *o racconto del carro (celeste)*. I misteri del *Berescith* e della *Mercabà*, rappresentano una gran parte negli scritti dei Kabbalisti, i quali sono poco concordi riguardo a ciò che si debba intendere per quei misteri, non essendosi il Talmud dichiarato a questo riguardo. Maimonide, che non era seguace della *Kabbalá (c)*, parla tuttavia, come talmudista del מעשה בראשית e del מעשה מרכבה, ed instruito nelle dottrine filosofiche delle scuole arabe, spiega l' uno e l' altro in guisa di ritrovarvi le parti principali della filosofia peripatetica, vedendo in uno

dell' Istituto di Parigi, aggregato di filosofia alla facoltà delle lettere. Sono celebri le sue opere — La *Kabalà* o *la filosofia degli Ebrei* — *La filosofia e la religione*. — È una delle glorie attuali del Giudaismo di Francia. (Maroni).

(a) Bartolomeo d' Herbelot, dotto orientalista, nacque in Parigi nel 1625, e vi morì nel 1695, abbiamo di lui la *Biblioteca Orientale*, Diz. universale, contenente in generale tutto ciò che importa conoscere riguardo ai popoli d' Oriente; un Dizionario arabo-persiano ed altre opere minori. (Maroni)

(b) Nell' Ibn-Tibbon: — לפי שמראה עינו פנים כפנים — (Maroni).

(c) Kabbalà (קבלה) (da קבלה *ricevimento*) e per una sostituzione d' idee, *tradizione*) significa propriamente, la dottrina religiosa *esoterica* degli Ebrei. L' insegnamento di questa dottrina acroamatica, non era ministrato che da un uomo all' altro, tra i più puri e saggi in Israel, e con precauzioni e restrizioni infinite. È una scienza segreta confidata esclusivamente alla memoria degli addetti, una vera tradizione, e perciò detta קבלה — Quanto all' origine del Kabbalismo e dei due suoi libri principali, cioè, il ספר יצירה ed il ספר הזוהר, sono varie le opinioni. Alcuni fanno rimontare il Kabbalismo ad una remotissima antichità; altri lo dicono una derivazione, o meglio una continuazione dell' Essenismo *(V.* Benamozegh, *Storia degli Esseni e morale juive et morale Chretienne)*: ed altri, finalmente lo credono un' imitazione del misticismo arabo, ed il זהר compilato da Mosè di Leon, Rabbino spagnuolo del 13. secolo. V. cap. 17, n. 5 *b* e cap. 34, n. 7 *a*. V. anche Munk nella sua Palestina, pag. 519 e seg. (Maroni).

Digitized by Google

la *fisica* e nell' altro la *metafisica* di Aristotile. È in questo senso che ne parla nelle sue opere talmudiche. *V. Commento della Misnà*, part. 2ª, trat. *'Haghigà*, cap. 2°, § 1; *Compendio del Talmud*, lib. 1° Trat. 1°, (יסודי התורה) cap. 1. a 4. (MUNK).

(43) *V Misnà* e *Talmud* di Bab., trat. *'Haghigà*, cap. 2°, fog. 12 e 13. Essendo quivi annoverati diversi soggetti biblici che non si devono interpretare in pubblico, il Talmud proibisce d' interpretare la *Mercabà*, anche ad un solo allievo in particolare, quando non fosse un individuo di un' intelligenza superiore. (MUNK).

(44) *V. Misnà* o *Talmud* di Bab. l. c. (MUNK).

(45) Letteralmente: *sino alla loro estremità* ed al loro fine *(a)*. (MUNK).

(46) Letteralmente: *le materie e le abitudini*; ossia, le cose che riguardano la materia e la vita giornaliera. Ibn-Tibbon traduce la parola araba אלמואד *(materie)* colla parola הטבעים, ed Al-'Harizi בחות הטבע che mi pare inesatto. (MUNK).

(47) Ibn-Tibbon aggiunge qui, nella sua versione ebraica, le parole dichiarative במעט הפרש ביניהם, cioè *con piccoli intervalli*. (MUNK).

(48) La versione ebraica d' Ibn-Tibbon, aggiunge quì il passo seguente: ויש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב והיא מדרגת רוב הנביאים — Questo passo non si trova in alcuno dei mss. arabi; nè si trova nella versione ebraica di Al-'Harizi, nè negli estratti di R. Scem-Tob Ibn Palkira. *V. Morè-ha-Morè*, stampato in Presburg (1837, in 8°), pag. 9 *(b)*. Tuttavia questo passo esiste anche nei mss. della versione d' Ibn-Tibbon, ed è riprodotto dai commentatori di questa versione anche da Samuele Zarza *(c)* nel suo מקור חיים, che è un commento sul Pentateuco, nel libro dei Numeri, cap. 11, v. 25. Questo passo, del resto è superfluo; poichè quello che segue alle parole ויתנבאו ולא יספו, dice la stessa cosa. (MUNK).

(49) L' autore spiega questo passo come lo interpreta Rascì (רשי) *(d)* in nome del Sifrì *(e)*, ossia: *profetizzarono e non continuarono*; ma nella versione caldaica di Onkelos *(f)* sono tradotte le parole ולא יספו colla frase ולא פסקין « e non cessarono ». Ambedue queste spiegazioni sono : esposte nel Talmud di Bab. (Trat. *Sanhedrin*

(a) Così nell' Ibn-Tibbon: — עד תכליתם ואחריתם (MARONI).

(b) *V. Pref.* n. 18 *e* (MARONI).

(c) Samuele Zarza o Sarza, detto Ibn-Senè, fiorì nella Spagna nel 14. secolo. Dicesi che R. Isacco Kanpanton, allora Rabbino di Castiglia, sia stato cagione della sua morte, accusandolo di ammettere l' eternità della materia, onde fu condannato al fuoco. Compose varie opere tra le quali il מקור חיים, commento sul Pentateuco. (MARONI).

(d) R. Salomone Jar'hi o Isaccide (ר' שלמה ירחי או יצחקי), cioè figlio d' Isacco e per abbreviatura רש"י, nacque in Troyes di Sciampagna nel 1105 dell' E. V. Oltre lo studio della Legge, coltivò le lingue dotte e le scienze. Fu celebre commentatore della Bibbia e del Talmud, onde fu detto: פרשן דתא « *Interprete della Legge*. Visse 65 anni. (MARONI).

(e) V. più avanti in questa Introduzione.

(f) Onchelos (אנקלוס), detto anche — אנקלוס הגר — Onkelos il proselito, — abbandonò l' idolatria, per abbracciare il Giudaismo, circa l' anno 3800, dalla Creazione, 20 an-

Digitized by Google

fog. 17. *a*). Il Luzzato *(a)* (*V.* — משתדל) dà una nuova spiegazione alle parole ולא יספו — Egli le crede parole formanti una frase particolare o modo di dire della lingua ebraica, il cui senso sarebbe: « *profetizzarono in una maniera senza esempio* », come — קול גדול ולא יסף *(Deut.* 5. 19*)* ch' egli traduce: — « *con voce grande e senza esempio.* » — (MARONI).

(50) Tutti i mss. arabi hanno עלינא La parola עליו', nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, è nn errore. — Si deve leggere עלינו, come hanno i mss. di quella versione. (MUNK).

(51) Nell' Ibn-Tibbon: אפילו יום אחד — (MARONI).

(52) Nell' Ibn-Tibbon: בלילה ינששו — « *Vanno tentone nella notte.* » — (MARONI).

(53) Nell' Ibn-Tibbon: מעט השיעור אשר השיגהו — (MARONI).

(54) Vale a dire: sia poca o molta la scienza che se ne abbia (MAR.)

(55) La parola רבאני — non ha quì il significato di *rabbinico* o *rab-*

ni prima della caduta del tempio. Studiò la Legge scritta e la Legge orale con Rabban Gamliel il seniore e con Rabban Simeone suo figlio. Più tardi tradusse dall' ebraico in caldaico il Pentateuco; versione, o meglio parafrasi, che venne approvata da R. Eliezer e R. Jehosciua. V. Talmud di Bab. *Meghillà*, fog. 3, ed אהב גר, o *Filoxenus* del Luzzato (V. nota seg. e Nicolas (1) *Des Doctrines religieuses des Juifs*, pag. 19 e seg.). Alcuni autori confondono erroneamente אנקלוס con עקילס, credendo che questi due nomi siano applicati alla stessa persona. Il vero è che sono due individui, ambedue proseliti e contemporanei. Il nome di עקילס, nativo di Ponto, era Aquila, parente dell' Imperatore Adriano ed anch'egli tradusse il Pentateuco, ma non in caldaico, sì in greco. V. מאור עינים di Azaria (2) (part. 3, cap. 45. (MARONI).

(a) Samuel David Luzzato nacque in Trieste il 1. di Elul 5560, cioè il 22 Agosto 1800. Il nome della sua famiglia già era celebre per un gran numero di uomini dotti, le cui memorie risalgono al secolo 11. Anche Ezechia Luzzato, padre di Samuele e tornitore di mestiere, non era alieno allo studio delle sacre carte e delle scienze. Indefesso sin da fanciullo allo studio e bramosissimo di apprendere, Samuele fece tali progressi, che di otto anni traduceva Giobbe e dettava una breve poesia ebraica; di nove anni studiava già la Bibbia sui commenti di Rasci e Kim'hi (v. più avanti in questa introduzione), applicandosi anche allo studio dei libri misnici. Di dieci anni studiava il Talmud col Rabbino Eliezer Levi, e nelle scuole s' istruiva nelle lingue Italiana, francese, tedesca, latina; nella storia e nel calcolo. Appena tredicenne compìta la lettura delle più celebri opere filosofiche, si elevava da se stesso ai più arditi problemi della scienza, e creava le basi di un edifizio filosofico. A quattordici anni dettava il ויכוח — *Dialogo contro l' antichità del Kabbalismo e del Zoar*; a quindici anni discuteva per lettera, coi più celebri filologhi del suo tempo; a 20 anni scriveva nel giornale letterario ebraico בכורי העתים — Nel 1829, fu chiamato professore al Collegio Rabbinico di Padova. La cattedra che occupò sette lustri sino alla sua morte, che avvenne in Padova la sera di Kippur, 5626 corrispondente al 30 Settembre 1865. Le principali sue opere sono. 1. Volgarizzamento del formulario delle orazioni degli Israeliti; 2. אהב גר o *Filoxenus*, sulla parafrasi caldaica di Onkelos; 3. כנור נעים, Raccolta di poesie ebraiche; 4. Lezioni di Storia Giudaica; 5. Lezioni di teologia morale; 6. Lezioni di Teologia dogmatica; 7. Dialoghi sulla Kabbalà; 8. Traduzione del Pentateuco; 9. Traduzione e commento d' Isaia; 10. Prolegomeni alla Grammatica ebraica; 11. Versione di Giobbe; 12. בית האוצר; 13. משת"ל; oltre moltissimi lavori fatti pei suoi alunni ed innumerevoli scritti sparsi nei giornali. Aveva incominciata la traduzione di tutta la Bibbia, ma non arrivò che alla metà del 1. libro di Samuel. (MARONI).

(1) *Michele Nicolas, teologo protestante e filosofo francese. Nacque a Nimes nel* 1810 *Scrisse opere storiche e filosofiche. (Maroni).*

(2) *Azaria de Rossi, dottissimo Rabbino, nativo di Mantova e dimorante in Ferrara. Nel suo* מאור עינים *dimostrò una vastissima erudizione ed una critica giudiziosa e spregiudicata. Fiorì nel secolo* 16. *(Maroni).*

Digitized by Google

banita, ma quello di *teologico* o *metafisico*, quasi come la parola אלאהי, che la precede. Deriva da רב nel senso di padrone per eccellenza, o Dio. E così che Ibn-Tofail *(a)* chiama la facoltà intellettuale dell' uomo אמר רבאני אלאהי *(Epistola di Hai Ibn-Jokdan (b)*, Ed. Pocok *(c)*, p. 137*)*. V. pure le osservazioni di R. Scem-Tob Ibn-Palkira sopra la versione d' Ibn-Tibbon. *Morè-ha-Morè*, pag. 148 *(d)*. (Munk).

(Nelle *Agg.* e *Cor.* scrive ancora il Munk) :

Le parole arabe כל חכים אלאהי רבאני רו חקוקה che abbiamo tradotto : *tutti i saggi metafisici e teologici amici della verità*. significano letteralmente : *ogni saggio divino che possiede la verità*. (Le parole אלאהי e רבאני, sono quì perfettamente sinonime.) Con queste parole l'autore indica qui principalmente gli scrittori *inspirati* o i profeti, come pure gli autori dei *Midrascim (e)*, che, secondo lui, insegnano dei profondi soggetti metafisici, mediante delle allegorie. In ciò che segue l' autore distingue quattro metodi differenti :

1° Quando il soggetto che si vuole insegnare, con un discorso allegorico, non sia indicato che in un luogo di quel discorso, e che il resto non serva che all' abbellimento di quello stesso discorso, preso nel suo senso letterale.

2° Quando un solo e medesimo soggetto sia rappresentato con diverse allegorie. che prese nel loro senso letterale, siano affatto eterogenee, come, per esempio, le diverse allegorie rappresentanti la materia.

3° Quando un solo discorso allegorico si riferisca a molti soggetti differenti, onde ogni membro del discorso indichi un soggetto particolare, come, per esempio, il racconto della *Scala di Giacobbe*.

4° Finalmente, quando il complesso dell' allegoria si applichi nello stesso tempo a due o anche a molti soggetti analoghi. Si può, mi sembra, citare per esempio le parole רכב שמים, *quegli che cavalca il cielo*, o רכב בערבות *quegli che cavalca sopra 'Araboth*, che indicano nello stesso tempo, Dio come l' Essere *superiore a tutto*, che *domina* tutto, *governa tutto*, e mette in moto tutto l' universo (v. cap. 70). L' ultimo di questi quattro casi, è indicato da q este parole : « Talvolta pure tutta la « allegoria si usa per due soggetti analoghi in quel genere di scienza. » Il testo dice letteralmente : *E talvolta il tutto è un' allegoria per due soggetti avvicinati uno all' altro nella specie di quella scienza*, ossia, nella specie di scienza che si vuol trattare Sarebbe forse meglio tradurre : » Talvolta pure, il complesso dell' allegoria si usa per due soggetti avvicinati, ap-

(a) Ibn-Tofail, detto anche semplicemente Tofail fu celebre filosofo arabo, medico, matematico, poeta. Fiorì nel secolo 12. Morì in Marocco nel 1185 (Maroni).

(b) Così chiamasi un celebre trattato di Tofail. È nome allegorico che significa. *Il vivente. figl o del vigilante*. (Maroni).

(c) Eduardo Pocock fu dotto teologo. nato ad Oxford nel 1604. Viaggiò nel Levante per apprendere le lingue orientali, ed al suo ritorno tenne cattedra di lingua araba. Abbiamo di lui le versioni latine degli Annali di Eutichio, Patriarca di Alessandria ; dell' Istoria orientale di Abulfaragio ; delle Pref. del Maimonide alla Misnà, dette *Porta Mosis* : e dei Commenti ad alcuni libri dei profeti, oltre lo *Specimen hist. arabum*. L' epistola di Hai Ibn-Jokdan, di cui parla il Munk, fu tradotta da suo figlio, che pur si chiamava Eduardo. (Maroni).

(d) L' Ibn-Tibbon scrive le parole stesse אלהי רבני — (Maroni).

(e) V. più avanti in questa Introduzione. (Maroni).

Digitized by Google

partenenti ad una stessa specie di scienza Il senso è che il complesso dell' allegoria rappresenta talvolta due o anche molti soggetti in rapporto tra loro ed appartenenti ad uno stesso genere di scienza, alla fisica, o alla metafisica. (MUNK).

(56) Vale a dire: come da Dio sono prefisse tutte le leggi della natura. V. Scem-Tob, nel suo commento. (MARONI).

(57) מתאכם, participio della 3a forma del verbo arabo תכם, lezione che si trova in sei mss. della Bibl. Bod. di Oxford, è quella che esprime la versione d' Ibn-Tibbon, che ha מצרנית *limitrofa*. La versione di Al'-Harizi ha: — כי המדע הטבעי אחרון למדע האלהי — Questo traduttore lesse מתאכר, lezione che si trova effettivamente nei due mss. della Bibl. di Leida, ma che non offre un senso plausibile, nè si accorda colle parole che si trovano subito dopo. L' autore vuol dire che non vi è scienza intermedia tra la fisica e la metafisica, e che, nell' ordine degli studi, la prima deve precedere la seconda. Tutto il corso degli studi filosofici si divideva presso i peripatetici arabi, particolarmente dopo Avicenna, in tre parti. 1° La logica, 2° La fisica (comprendendovi la matematica e l' astronomia); 3° La metafisica. V. Maimonide nella presente opera, part. 1a cap. 34 (alla 3a causa). V. pure il mio articolo Ibn-Sinà, nel Diz. delle scienze filos. vol. 3° p. 175. (MUNK).

(58) V. l' introduzione al 10° Capitolo del trattato *Sanedrin*, al 7° Art. di fede; *Porta mosis* di Pocok, pag. 170. (Munk.)

(59) Nell' Ibn-Tibbon ספר הנבואה וספר ההשואה — (MARONI).

(60) Vale a dire: delle interpretazioni allegoriche e delle leggende, contenute nei *Midrascim* e nelle *Aggadoth* del Talmud *(a)*. (MUNK)

(a) מדרש o דרש, significa propriamente, interpretazione non letterale di un verso della Sacra Scrittura, per farlo valere a provare che un rito qualsiasi deriva dalla Legge o da altro luogo della Bibbia. Imperò i Rabbini chiamarono una tale interpretazione מדרש, non פירוש, che vorrebbe dire spiegazione letterale (פשט), poichè essi stessi nel dare quella interpretazione, erano ben persuasi non essere quello il vero senso letterale (פשט), nè tale volevano farlo credere (v. LUZZATO nel בית האוצר, foglio 34 e 35). Meglio spiega il Rabbino Elia Benamozegh (v. pref. n. 5) il פשט la *lettera*, ossia, ciò che Mosè volle dire chiaro colla parola scritta, e דרש la *intenzione*, ossia, ciò che in quella parola è sottinteso. (v. *Corriere Israelitico*, anno 6. p. 371 ed anno 7. p. 10). Così pure interpreta il Mendelssohn (v. cap. 25) nella pref. al commento dell' Ecclesiaste. La parola דרש significa *ricerca* o *indagine* delle cose *sottintese*; la parola פשט, *spogliare, denudare* — la nuda lettera delle parole.

Quanto ad הגדה, o אגדה ed anche אגדתה, così si chiamavano quelle spiegazioni allegoriche, o leggende, con cui si volevano dare istruzioni morali al popolo, leggende di cui spesse volte non si conosce più lo spirito ed il significato. Molte ne furono compilate prima del Talmud, ed il *Rabboth* (רבות) detto pure *Midras Rabbà* (מדרש רבה). è una raccolta di esposizioni allegoriche sul Pentateuco e sulle *Cinque Meghilot'h* (חמש מגלות), compilato da רבה בר נחמני, che fu Capo dell' Accademia di Fumbadità (פומבדיתא), nella 3. generazione degli *Amoraim*, l' anno 4060, circa 300 dall' E. V. — V. מבוא התלמוד di R. Samuel Levita di Cordova detto *Naghid* e che fiorì nell' 11. secolo; מאור עינים di Azaria De Rossi; il *Libro della Tradizione* (ספר הקבלה) di Abram ben Dior, detto הראב"ד (v. cap. 1 n. 4) ed il ערך מלין del Rab. Rapoporth di Praga (v. più avanti, nota 94). L' illustre Professore Cav. Giuseppe Levi di Vercelli, benemerito direttore dell' *Educatore Israelitico* pubblicò nel 1861 una raccolta di *Parabole e Leggende Rabbiniche*, tratte dai due Talmud e dei מדרשים, tradotte liberamente in italiano: presentando, con quel buon senso che distingue il dotto traduttore, un saggio, anzi il fiore di quell' antica letteratura. Ancora un' altra raccolta, tratta dal solo Talmud di Babilonia, fu pubblicata nel 1869, da David Castelli, nati-

Digitized by Google

(61) Tutti i mss. hanno — אלאחמא אלמשכלה' ואלאמתאל — Invece di והמושאלים, che si legge nella maggior parte delle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere והמשלים, come trovasi nei mss. e nell' edizione *princeps* del 1480. È singolare che lo stesso errore siasi introdotto nell' unico mss. che ci rimane della versione di Al-'Harizi, in cui pure si legge והמושאלים Pare che la parola precedente המסופקים abbia cagionato l' errore, avendo i copisti creduto che questa parola indicasse i nomi *anfibologici*, ma la parola araba אלמשכלה' indica, in generale, i nomi oscuri delle diverse categorie menzionate al principio di questa introduzione. (Munk).

(62) L' autore allude, in questo passo, a diversi capitoli di questa prima parte, pei quali interrompe le sue spiegazioni degli *omonimi*. V. i capitoli 17, 26, 31. (Munk — Agg e corr.).

(63) In altri termini, vuol dire, che di alcuni non si considera come allegoria ciò che è tale, e di altri si considera come allegoria, quel che deve essere preso nel suo senso letterale. Il commento dell' Efodi cita come esempio, degli uni, l' immagine della donna adultera (Prov. cap. 7) che, secondo il nostro autore, indica la materia, e che molti commentatori prendono nel senso letterale; e degli altri, il racconto di Bethsabea (Sam. cap. 11, 2 e seg.), che evidentemente deve essere preso nel suo senso letterale, e che alcuni commentatori considerano come un' allegoria. (Munk)

(64) Questo passo ed il seguente si trovano, con alcune variazioni nel Midras del Cantico dei Cantici (שיר השירים רבה), fog. 1 *d*. (Munk.)

(65) Il verbo è sottinteso, e devesi cancellare la parola יורד che trovasi in alcune edizioni moderne della versione d' Ibn-Tibbon. Questa parola non si trova nè nelle edizioni antiche, nè nei mss. arabi ed ebraici della *Guida*. Nel passo del Midras indicato nella nota precedente si legge più regolarmente: כך מדבר לדבר וממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה (Munk).

(66) La dottrina religiosa, dice l' autore, non consiste esenzialmente nelle Leggi cerimoniali, come le prescrizioni relative alla festa delle capanne ed altre cose simili; nè nelle leggi civili, come per esempio, le disposizioni relative alle quattro specie di depositari (v. Misnà, par. 2.) trat. *Scebuoth* o dei *Giuramenti*, cap. 8°); ma consiste nei principj fondamentali della fede e nei soggetti profondi di cui si occupa la teologia. *(a)*. (Munk).

vo di Livorno e maestro in Pisa, giovane erudito, di cui pure abbiamo la versione dell' Ecclesiaste, accompagnata da uno studio critico in moltissime note assennate e da una prefazione. (Munk).

(a) Il Maimonide, era seguace della filosofia Aristotelico-Arabica, secondo la quale l' anima umana non è una sostanza, ma una potenza, un' attitudine, per la quale l' uomo è idoneo a divenire intelligente, conoscere Iddio e gli esseri spirituali; e solo passando dalla *potenza* all' *atto* (v. più avanti, n. 93), l' anima perfezionandosi e identificandosi colle concepite sostanze spirituali, diviene una sostanza, un esse e spirituale ed immortale. Egli quindi considera la conoscenza delle verità metafisiche come scopo primario della religione ed ultima perfezione

Digitized by Google

(67) Nell' Ibn-Tibbon: העמוקות והסתומות — *profonde ed oscure.* (Maroni).

(68) Mell' Ibn-Tibbon: — בבית אפל בלום ויש בו כלים רבים — « *In una casa oscura, chiusa, in cui siano molte mobiglie.* (Maroni). —

(69) Anche qui l' Ibn-Tibbon aggiunge le parole בבית אפל — (Maroni).

(70) Noi traduciamo questo verso secondo l' interpretazione che ne dà l' autore stesso *(a)* (Munk).

(71) La radice di questa parola caldaica, è la stessa di quella della parola ebraica משכיות — *(b)* (Munk).

(72) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: כמו שיראה מגלויי משליהם — che dovrebbe tradursi cosi: *come apparisce dalle parole esteriori delle loro allegorie*, cioè, dei profeti. (Maroni).

(73) Nell' Ibo-Tibbon: בהאמנת האמת על אמתתה — « *Per la credenza del vero nella sua realtà.* (Maroni).

(74) Nel testo della Scrittura è scritto פִּנָּה col מפיק, segno del pronome suffisso 3a persona femminile, e quindi פִּנָּה per פִּנָּתָהּ, ossia, *il suo angolo* (non *verso un angolo*, come tradusse il Munk); perchè come dicono i commnetatori: — דרך הזונות לשבת בבית בפנת השוק מפני רבוי עוברים ושבים כמו בפתח העינים במקום שיתקבצו עוברים ושבים מצדדים רבים, e come dice dopo ואצל כל פנה תארוב — V. Kimhi *(c)*, nel suo libro *Delle Radici*, alla radice פן — e Leb Bensew cap. 59, n. 32 *a* nel suo Dizion. radice פנה — (Maroni).

(75) La radice נצר significa *guardare, custodire*, e quindi נִצְרַת לֵב *ben guardata nel cuore*, ossia, non suscettiva di vera e viva passione — (Maroni).

(76) Per *materia prossima* o *immediata (d)*, l' autore intende tutto ciò

dell' nomo. (Munk).

(a) Ecco il vero senso di questo verso: *Una parola detta in modi convenevoli è simile a pomi d' oro in filigrane d' argento.* — La parola אֲפַנֵּי della forma plurale di הֲפַנֵּי ha nel singolare אֹפֶן, da אוֹפַן, *ruota*, ed è usata per significare una cosa espressa con parole convenevoli e che bene si applicano a tutte le parti della cosa stessa, come le ruote che fanno volgere il carro da tutti i lati. Secondo R. Jonà (v. questa prima parte, cap. 13, n. 2 *a*), la radice di questa parola sarebbe פנה e l' Alef aggiunta, intendendosi על אפניו come על פניו, ma il senso sarebbe il medesimo. V. שרשים, radice אפן — (Maroni).

(b) La parola משכיות, nei suoi diversi significati, deriva veramente dalla radice שכה di origine caldaica, e che significa, *mirare, riguardare, contemplare*, come dice l' autore stesso. — (Munk).

(c) R. David Kimhi (ר' דוד קמחי), figlio di Giuseppe, e che dalle sue lettere iniziali è detto generalmente רד"ק, fu un celebre Rabbino che fiorì nel secolo 12. e sul principio del 13. Egli era di Narbona, allora soggetta alla Spagna. Molto si distinse nelle lettere ebraiche e fu uno dei più ammirati grammatici ed interpreti. Oltre i commenti della Bibbia ed altre sue opere il שרשים *(delle Radici)*, è il miglior lessico, che ci abbia tramandato l' antichità. Fu strenuo difensore del Maimonide (Maroni).

(d) Anche nell' ebraico חֹמֶר הקרוב *materia prossima.* (Maroni).

Digitized by Google

che costituisce l' organismo animale, come, per esempio, le membra del corpo, la carne, il sangue, gli umori ecc; poichè, per questo riguardo, l'uomo assomiglia perfettamente agli animali e forma con loro una sola e medesima specie. Gli elementi formano una materia più *lontana* e più generale, abbracciando tutti i corpi sublunari. La materia più *lontana* e più generale è la *materia prima* o la *Ile* (היולי), che abbraccia tutta la creazione *(a)*. (Munk).

(77) Letteralmente: *Non spererai potermi richiedere.* Così Ibn-Tibbon: לא תקוה למצוא — *Non spererai di trovare* V. nota seg. (Maroni).

(78) La versione d' Ibn-Tibbon aggiunge qui le parole למצוא כל עניני המשל בנמשל — alle quali non si trovano parole corrispondenti in alcuno dei mss. dell' originale arabo. (Munk).

(79) Letteralmente: *e nelle quali compongono* (dei libri). (Munk)

(80) Ibn-Tibbon traduce: ולא יהרוס ויקנוץ להשיב על דברי — Fu Maimonide stesso che gli consigliò di tradurre così, come si vede nel supplemento della lettera che incomincia colle parole מפי שכלו יהלל איש וכו' — Questo supplemento si è conservato in un mss. della Bib. Bod. (Cod. Pocock, n. 74). (Munk).

(81) Letteralmente: *e s' esso* (questo trattato) *gli spenga la sete.* Ibn-Tibbon tradusse un poco liberamente ואם ירפא לו מדוה לבבו, *e s' esso gli guarisca la malattia del suo cuore*; ma Maimonide stesso gli aveva consigliato di tradurre colle parole ואם רוה צמאו, come si vede nel supplemento di cui abbiamo parlato nella nota precedente. Invece di מרוה un ms. della versione ebraica ha מחום, ed in margine la variante: ואם מה שירוה ירוה לו צמאו — come più avanti (part. 1a cap. 45, trovasi צמאך — (Munk).

(82) L' autore vuol dire, ch' essi fuggiranno le vere dottrine perchè riveleranno loro la falsità delle ipotesi e delle teorie che immaginano per far tacere i loro dubbi e calmare l'inquietudine del loro animo, e che sono per così dire, il loro unico tesoro preparato da prima per salvarsi della loro angustia *(b)*. Quì si parla, senza dubbio, di quelli che seguivano le dottrine dei *Motecallemin* (v. n. 19) (Munk).

(83) Nell' Ibn-Tibbon: בזמן הגלות הזה (Maroni).

(84) Queste ultime parole, che si trovano in tutti i mss. arabi furono omesse dai due traduttori ebrei. (Munk).

(85) Nell' Ibn-Tibbon: ואיך אתחיל אני עתה ואחבר בהם « *E come io, per il primo, potro compilare un' opera?* (Maroni).

(86) È noto che i Rabbini danno al v. 126 del Salmo 119, il senso seguente: *Quando è tempo di operare per Dio, è anche permesso di trasgredire la Legge*; ossia, possiamo permetterci di violare alcuni precetti secondari, quando si tratta di consolidare l' edifizio religioso in generale. (Munk).

(a) V. più avanti, n. 93 *a*. (Maroni).
(b) Nell' Ibn-Tibbon: — המיבן ריצרות'הם — (Maroni).

Digitized by Google

(87) Nell' Ibn-Tibbon הבעלים, cioè, le persone che professano quelle opinioni. (MARONI).

(88) Vuol dire: quando le due enunciazioni, o una delle due, non si debbano intendere in un modo assoluto, ma con una riserva e condizione sottintesa. Così, per esempio, quando, in un luogo, è detto, che Dio punisce i peccati dei padri sui figli *(Esodo,* 20, 5 e 34, 7.*)* ed altrove che non si faranno morire i padri pei figli, nè i figli pei padri *(Deut.* 24, 16*)* ; i Rabbini, vedendo una contradizione in questi testi, dicono che la punizione dei figli pei peccati dei padri, avviene solamente se i figli persistano nella cattiva via dei genitori. Per citare un altro esempio, siccome in un luogo si legge, che *Mosè entrò in mezzo alla nube (Esodo,* 24, 18*)*, ed altrove che Mosè non poteva entrare nel padiglione della congregazione, *quando vi posava sopra la nube (ivi,* 40, 35*)*, i Rabbini dicono che poteva entrare nella nube, purchè vi fosse chiamato da Dio *(a)*. (MUNK).

(89) Secondo alcuni commentatori, l' autore vuol parlare quì di due proposizioni contenenti dei soggetti omonimi e nelle quali prendendo gli omonimi nel medesimo senso, si potrebbe trovare una contradizione apparente. Ma le parole dell' autore sembrano avere un significato più generale. Se per esempio, dicesi in un luogo che *Iddio si rivela ad alcuni profeti in un sogno (Num.* 12, 6*)*, ed in un altro luogo, che *i sogni non dicono che delle menzogne (Zac.* 10, 2*)*; i Dottori per togliere la contradizione, dicono che si parla di sogni di natura diversa, gli uni veri e gli altri falsi. V. Talmud di Bab. Trat. *Berachoth.* foglio 35 *b*, ed Albo *(b) Ikkarim,* lib. 3° cap. 10 (MUNK).

(90) Mosè di Narbona *(c)* nel suo commento, cita come esempio le

(a) La contradizione del primo esempio è notata dai Rabbini nel Talmud (Sanhedrin, fog. 26). Non vi è tuttavia una vera contradizione fra quei due versi; poichè quello del Deuteronomio, in cui dicesi che *non si faranno morire i padri pei figli, nè i figli pei padri*, è un precetto diretto ai tribunali che non debbano far subire la pena se non al solo colpevole nè mai ammettere la sostituzione di una vita, per un' altra vita; ed invece nel Decalogo parlasi di pena mandata da Dio. In questi due versi non vi è contradizione, se non considerando la giustizia infinita di Dio, cioè, come possa un Dio infinitamente giusto e che richiede dai giudici umani una vigorosa giustizia, come possa, dissi, dichiarare nella sua Legge, di punire egli stesso i figli pei peccati dei padri; ed è in questo senso che i Rabbini risposero, ciò non avvenire, se non quando i figli persistano nella pessima via dei padri: — כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם — (V. su questo verso il Luzzato, nel משת"דל (Esodo, 20, 5) ed Aben-Esdra) (v. cap. 23, n. 21, *c*) V. pure quest' opera, part. 4. cap. 54. — Quanto alla contradizione del secondo esempio, è notata nel *Rabboth* (Num. Sez. 14), ed anche il Talmud di Bab. (Jomà, fog. 4, *b*) e nel *Torath Cohanim* (תורת כהנים) (v. più avanti, nota 94). Veramente sono due le contradizioni notate in questo proposito. Una fra i due testi citati dal Munk; l' altra tra il verso che dice: — ולא יכל משה לבא אל אהל מועד — (Esodo 40. 35) e l' altro verso che dice: — ובבא משה אל אהל מועד — (Num. 7, 89). I Rabbini tolgono ambedue le contradizioni col dire: per entrare in mezzo alla nube, Mosè doveva essere espressamente chiamato da Dio; levata la nube, entrava nel padiglione senza che Iddio lo chiamasse: — V. תורת כהנים בריתא דר' ישמעאל פ' ח' — (MARONI).

(b) V. più avanti, cap. 1 nota 4, *e* (MARONI).

(c) Mosè di Narbona, così detto perchè nativo di Narbona, città di Provenza. Fiorì nel secolo 14. e commentò vari libri di filosofi arabi; tra i quali il libro *Delle tendenze e delle opinioni dei filosofi* di Algazel o Gazali (v. quest' opera cap. 53, nota 9 *a*, e cap. 58, nota 15 *b*) ed il *Chiuun ben Jokdhan* d' Ibn-Tofail; commenti che si conservano in varie bibliot. V' ha pure mss. un suo commento sopra la *Guida* del Maimonide. Questo commento fu

Digitized by Google

nozioni di *specie* e di *genere*, di cui Aristotile aveva bisogno di dire alcune parole, a fine di spiegare, la categoria della *sostanza* (*Categorie*, cap. 3°) *(a)* quantunque la spiegazione esatta di quelle nozioni non venga che più tardi (nei Topici). La duplice natura logica ed ontologica delle Categorie e di diverse altre nozioni di cui tratta l' *Organon*, abbisogna sovente della spiegazione provvisoria e sommaria di alcune nozioni, che sono poi veramente approfondite solo nella metafisica. (MUNK).

(91) L' autore dice più avanti che, nella stessa sua opera, si trovano alcune contradizioni, risultanti dalla quinta causa. Citiamo un esempio. Nel capitolo 70 della prima parte, l' autore presenta Iddio come il motore immediato della sfera superiore; ed invece alla fine del capitolo 4° della parte 2a dice che la prima delle *intelligenze* delle sfere *(b)*, create da Dio, mette in moto la prima sfera. È perchè, nel primo passo, l' autore non mira che a presentare Iddio come il motore supremo dell' universo in generale, senza entrare nelle minute spiegazioni del moto delle diverse sfere e delle loro *intelligenze*, come fa nel secondo passo. Ne risulta una contradizione, la quale non è che apparente. (MUNK).

(92) Nell' Ibn-Tibbon: הקדמה צודקת, e meglio nel Maimonide הקדמה אמתית — I traduttori ebrei chiamavano le *premesse* del sillogismo (הקש), — הקדמות, e quindi il *maggior termine* הקדמה הגדולה il *minor termine* הקדמה הקטנה, il *termine medio* הנבול האמצעי, la *conseguenza* תולדה — V. Maimonide, מלות ההגיון *Compendio di logica*, Cap. 6. (MARONI).

(93) Per confessione dell' autore, anche la sua opera contiene delle

tradotto in latino da Salomone Maimon di Lituania, dimorante in Berlino; celebre filosofo del secolo 18. autore di varie opere. (MARONI).

(a) La parola *categoria*, derivata dal greco, significa ordine e serie di molti predicati o attributi sotto a qualche genere comune, o meglio Ordine e Adunamento di tutte le cose contenute sotto qualche genere o specie disposte ordinatamente. Le *Categorie* d' Aristotile sono la prima parte della sua Logica, detta *Organon*, parola che significa in greco *strumento*; e questo titolo fu applicato a quell' opera dai *Peripatetici*, considerando la logica, non come parte della filosofia, ma come *stromento* della Scienza. L' *Organon* si compone di sei trattati; cioè: — 1. *Categorie*, ossia, elementi del sillogismo (v. cap. 52, n. 5); — 2. *Ermeneia* o trattato del linguaggio; — 3. *Analitici primi*, o del sillogismo in generale; — 4. *Analitici secondi* o del sillogismo dimostrativo; — 5. I *Topici* o sillogismo dialetico; — 6. La confutazione de' *Sofist*. Nell' *Organon* tutto è rivolto al sillogismo, ossia al ragionamento.

Quanto ai *Sofisti*, erano uomini accorti che si piccavano di saper tutto, e si offerivano ad insegnar tutto; retori abili, ma che mettevano la loro eloquenza a servigio di tutte le cause; dialettici (v. questa prima parte, cap. 71 n. 15 *a*) brillanti e sottili, ma che parlavano pro e contro colla stessa franchezza: capaci di tutto negare, anche l' evidenza e di affermare tutto anche l' assurdo; uomini avidi di ricchezze, di potere e di fama; che facevano servire indifferentemente il vero ed il falso, il giusto e l' ingiusto agl' interessi loro particolari. In presenza di tale abuso dello spirito e della parola, la coscienza pubblica si allarmò, ed il nome di *Sofista*, che prima significava *maestro di sapienza*, divenne sospetto, ed infine ingiurioso. (MAR.)

(b) Secondo i filosofi arabi, le *intelligenze delle sfere* sono spiriti superiori che presiedono alle diverse sfere celesti. Era il metodo di Aristotile, in ogni materia di collegare gli estremi per mezzo di termini intermedi, e così collocava fra la prima causa di ogni moto, in se stessa immutabile, e questo mondo sublunare in cui ogni cosa è in continua mutazione ed in continuo moto, il cielo sidereo o il mondo degli astri, il quale non è propriamente posto in moto per sè stesso, ma dalle Intelligenze delle sfere, e tuttavia si accosta alla Divinità, perchè il suo circolare moto è perfetto ed eterno. V. quest' opera, pag. 2, cap. 4. (MARONI).

Digitized by Google

contradizioni risultanti da quella 7. causa. Una delle più gravi ci sembra essere questa : l' autore che combatte l' eternità della *materia prima (a)*, ammessa dai peripatetici, l' ammette tuttavia come premessa in alcune dimostrazioni relative alle quistioni metafisiche più importanti, come dichiara al cap. 74 della prima parte ed al principio della parte seconda. (MUNK).

(94) La *Misnà* (משנה), come ognuno sa, fu compilata da Rabbì Jehudà *il Principe* (רבי יהודה הנשיא), detto anche semplicemente, per antonomasia, *Rabbì (il Maestro)*, e, per la santità della sua vita, רבינו הקדוש, ossia, *il nostro santo Maestro*. Egli visse nel secondo secolo dell' E. V. e fu amico di due Antonini, particolarmente di Marco Aurelio.

Rabbì dunque, considerando come ogni giorno si aumentavano le sciagure d' Israel e le difficoltà per la custodia della Legge Orale; raccolse ed ordinò tutte le tradizioni, tutte le decisioni emanate, tutte le interpretazioni oralmente trasmesse di generazione in generazione ; e le principali opinioni espresse dai Dottori o Rabbini che lo precedettero, riguardo alla applicazione dei precetti della Legge Scritta, secondo le varie norme tradizionali. Questa raccolta si chiamò משנה, dalla radice שנה, *ripetere*, come pure i Dottori, onde furono espresse le opinioni, furono detti תנאים, dalla radice caldaica תנא, corrispondente alla radice ebraica שנה, perche quei Dottori, sino a Rabbì, non facevano che ripetere quel che avevano appreso dai loro maestri, dei quali dicevano anche il nome. Le opinioni trascurate da Rabbì, furono esse pure raccolte ed ordinate in altre compilazioni dai discepoli immediati di Rabbì opinioni che vennero dette *Baraitoth* (ברייתות) da בראא *(fuori)*. Queste compilazioni sono : il סִפְרִי, attribuito a Ribbì Simeone figlio di Jo'hai (רבי שמעון בן יוחאי), coevo di Rabbì, e che è come un Commento sul libro dei Numeri e sul Deuteronomio ; il ספרא,

(a) Aristotile fonda tutta la sua dottrina, su quattro principj che adempiono le condizioni tutte dell' esistenza reale: la materia, la forma, la causa motrice, la causa finale. Non parleremo ora delle cause che appartengono alla scienza dei primi principj, che è la scienza delle cause dell' essere, in quanto è essere, e ci limiteremo a discorrere della *materia* e della *forma* o, ciò che per lui è la stessa cosa, della *potenza* e dell' *atto*. Ogni essere, passando da uno stato all' altro, diventa ciò che non era : prima poteva divenire — era in *potenza* בכח — poscia venne *in atto* (בפעל). Il moto è il passare dalla *potenza all' atto* ; è la realizzazione del potere. La materia è una *potenza*, e, come ogni *potenza*, non esiste che al momento dell' *atto*. Prima dell' azione è indeterminata, senza forma ; nell' *atto* si uniscono la materia e la forma. Dalla materia alla forma, dall' indeterminato al determinato dura continuo moto, e, l' identificazione dei due termini, della *potenza* e dell' *atto*, si opera nel tempo. La *materia prima* è la materia in *potenza* (חמר ראשון), o l' *Ile* (היולי), priva di qualunque forma e che riceve successivamente tutte le forme in un progresso di attuazioni senza fine. La *materia prima* è il principio di tutti gli esseri : essa non nasce, nè perisce : è eterna.

In altri termini : il mondo peripatetico è un complesso di esseri profondamente distinti ed individuali, che eternamente si sviluppano ed incessantemente passano dalla *potenza all' atto*, da una forma ad un' altra forma. Dio è Creatore : Egli è l' *atto puro*, la forma più perfetta e compiuta: è l' *atto* perpetuo che pensa sè stesso, l' attività pura, l' energia assoluta, ed accanto a Dio, Aristotile collocò la materia eterna.

Tra questi due principj, la materia vivente, attuante le sue forme, e l' atto puro rinchiuso in sè stesso, che non fece, nè ama, nè cura il mondo ; il sistema peripatetico scavò un abisso che è impossibile colmare. Maimonide combatte l' eternità della materia. V. quest' opera part 1. cap. 28 e 69. (MARONI).

Digitized by Google

detto anche ספרא דבי רב e תורת כהנים, commento sul Levitico, attribuito a Rab (רב), che morì nel 243; la תוספתא, composta poco dopo il termine della משנה da רבי חייא e רבי הושעיא e secondo altri da בר קפרא; la מכילתא di R. Ismael; ed anche i libri detti — אבות משנה דר' נתן מסכת סופרים מסכת דרך ארץ — Gli studi fatti sulla משנה e sulle בריתות, e le discussioni de' Dottori che succedettero ai Tanaim, e che furono detti אמוראים, della radice אמר *(disse, espose, interpretò)*, perchè quei Dottori non facevano che interpretare la משנה; quegli studi dissi, e quelle discussioni, furono raccolte da רבינא e רב אשי nel 4° secolo dell' E. V. raccolta che si chiamò גמרא, dal caldaico גמר equivalente all' ebraico למד — L' unione della משנה e della גמרא, si chiamò תלמוד (Talmud), e precisamente תלמוד בבלי; come si denominò תלמוד ירושלמי, una raccolta chiusa un secolo avanti in Palestina da Rabbì Joh'hanan (רבי יוחנן) discepolo di Rabbì (v. Maimonide, Introduzione al suo משנה תורה o יד החזקה). V. pure il Jo'hassin (ספר יוחסין) del Zacuto *(a)*. Quanto all' epoca nella quale la משנה e la גמרא furono scritte; è opinione dei più dotti critici moderni, che questo fatto sia avvenuto circa alla fine del secolo 5° dell' E. V. particolarmente il ערך מלין *(b)* alla voce אמורא — (Maroni).

(95) Vale a dire, Rabbì Jehuda *il Santo*, compilatore della משנה *(c)*. (Munk).

(96) V. nota 94. (Maroni).

(97) Tutti sanno che la parola אמוראי indica i Dottori che figurano nella *Ghemará*, e che discutono le opinioni dei תנאים, o Dottori della *Misnà*.

(98) I mss. dell' originale hanno generalmente i due esempi: la versione ebraica non ha che quello di *Rabbá*. (Munk).

(99) È noto che רב אשי, fu uno dei principali compilatori del Talmud babilonese. (Munk).

(100) V. Talmud di Bab. Trattato *Sciabbath*, fog. 30. Quivi si conta-

(a) Abramo Zacuto figlio di Samuel, spagnuolo e nativo di Salamanca, fiorì nel 15. secolo, e fu professore d' Astronomia in Saragozza. Cacciato dalla Spagna, cogli altri Ebrei, nel 1492, si ritirò in Portogallo, dove fu creato astronomo e cronografo del re Emanuele. Oltre le sue cognizioni, come scrittore e filosofo, il Zacuto meritò veramente di essere posto al primo grado tra gli astronomi del medio evo, nè le sue opere che lasciò smentirono la sua riputatazione. Il suo Almanacco perpetuo del moto dei pianeti ed il suo Corso di astronomia godettero una gran fama. Il *libro della Genealogia* (ספר יוחסין), è la cronologia più esatta che sia stata fatta, e la più precisa storia della tradizione e dei Dottori sino alla fine del secolo 15. dell' E. V. Scrisse anche un libro sull' immortalità dell' anima (מתוק לנפש). Anch' egli fu colpito dal fanatismo del re Emanuel, e dovette, per salvare la vita, simulare di convertirsi al Cristianesimo, sinchè potè fuggire in Olanda, dove finì i suoi giorni. (Maroni).

(b) Il ערך מלין è una Enciclopedia talmudica per tutto ciò che riguarda la storia, la geografia e l' archeologia. L' opera ma compiuta è tutta inedita, eccettuata la lettera *Alef*. Autore di que to libro è il celebre Salomone Jehudà L. Rapoport, Rabbino Maggiore di Praga, dove morì il 17 Ottobre 1857. Fu grande, non che come Rabbino, come uomo di scienza e lasciò gran numero di opere e trattati, nei quali mostra una grande mente scientifica. Fu grande storico, ed archeologo, grande particolarmente nella critica. (Maroni).

(c) Vedi la nota precedente. (Maroni).

Digitized by Google

no diversi passi in cui Salomone è in contradizione con David suo padre e con se stesso, e si cerca di risolvere la difficoltà stabilendo che, nei passi contraditorj si tratta di soggetti differenti. Cosi, per esempio, si legge nei Proverbi (cap. 26, v. 4) : — אל תען כסיל כאולתו « *Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza.* » e subito dopo : ענה כסיל כאולתו « *Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza. (ivi,* v. 5*)*. Per togliere la contradizione, il Talmud dice, che in uno dei due passi si parla di cose religiose, e nell' altra di cose profane. (MUNK).

(101) Letteralmente : *Non si deve congetturare su questo punto.* — Ibn-Tibbon tradusse con una lunga parafrasi : — וצריך שלא ינזור אדם בזה בשקול הרעת ובסברא מבלתי אזון וחקור — Al-Harizi tradusse più fedelmente וצריך לבל ינזרו עליו כפי מה שיודמן — (MUNK).

(102) V. nota 60 *a* (MARONI).

(103) V. nota 93 e 94. (MUNK).

Digitized by Google

Digitized by Google

GUIDA DEGLI SMARRITI

PARTE PRIMA

« Aprite le porte ond' entri la nazione giusta, che guarda la fede.
(ISAIA, 26, 2 (1))

CAPITOLO PRIMO

Selem צֶלֶם e *Demuth* דְּמוּת = Vi furono degli uomini i quali credevano che la parola צֶלֶם *(Selem)* nella lingua ebraica, significasse la figura di una cosa ed i suoi lineamenti; il che condusse all' assoluta corporificazione (di Dio) (2), perchè è detto nella (Scrittura): נעשה אדם בצלמנו כדמותנו « *Facciamo un uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza* » — *(Genesi* 1, 26*)*. Essi dunque credevano che Dio avesse la forma di un uomo, ossia la sua figura ed i suoi lineamenti, e ne risultava per loro l'assoluta corporeità che ammettevano per fede, pensando che allontanandosi da questa credenza, avrebbero negato il testo (della Scrittura), o avrebbero anche negata l' esistenza di Dio, se non l' avessero creduto un corpo avente un volto e delle mani simili alle loro in figura ed in lineamenti (3); e solo ammettevano che fosse più grande e più risplendente (di loro) e che anche la sua materia non fosse carne e sangue, e ciò era tutto quello ch' essi potevano concepire di più sublime riguardo a Dio (4). Quanto a quello che deve dirsi per allontanare la corporeità e stabilire la vera unità (che non può essere vera se non coll' allontanamento della corporeità), saprai la dimostrazione di tutto ciò da questo trattato (5). Qui, in questo capitolo, voglio solo chiamare l'atten-

Digitized by Google

zione sopra la spiegazione del senso di *Selem* (צֶלֶם) e *demuth* (דְּמוּת).

Dico dunque che la *forma*, quale è generalmente conosciuta dalla moltitudine (6) (7), (ossia, la figura della cosa ed i suoi lineamenti) ha nella lingua ebraica il nome di תֹּאַר = Si dice per esempio: יפה תאר ויפה מראה « *Bello di figura e bello di aspetto.* » *(Cenesi* 39, 6*)*; מה תארו « *Quale è la sua figura.* » *(Sam I* 28, 14*)*; כתאר בני המלך *Come la figura di figli di re.* » — *(Giud.*, 13 18*)*. Fu pur detto (parlando) della *forma artificiale* (8): יתארהו בשרד ··· ובמחוגה יתארהו « *Gli dà la figura col bulino . . . . e gli dà la figura col compasso.* » — *(Isaia* 44, 13*)* — ed è questa una denominazione che non si applica mai a Dio supremo: lungi da noi (un tal pensiero)! Quanto a צֶלֶם, si applica alla *forma naturale*, ossia a ciò che costituisce la sostanza della cosa, per la quale essa diviene ciò che è, e che forma la sua realtà, in quanto a quell' essere (determinato) (10) il che nell'uomo è quella cosa dalla quale viene la *comprensione* (11) umana ed è per questa compressione intellettuale che fu detto di lui: בצלם אלהים ברא אתו « *Lo creò ad immagine di Dio* » *(Genesi* 1, 26*)*. Perciò pure fu detto (parlando degli empi: צלמם תבזה *(Disprezzi la loro immagine.* » *(Salm.* 73, 24*)* poichè il disprezzo colpisce l'anima che è la *forma specifica* (13), non la figura delle membra ed i lineamenti. Dico anche che la ragione onde gl' idoli erano chiamati צְלָמִים è perchè in loro cercavasi ciò che in loro supponevasi (14); non per la loro figura e pei loro lineamenti. Dirò ancora la stessa cosa riguardo alle parole צלמי טחוריכם « *Le immagini dei vostri te'horim* » *(Sam. I.* 6, 5*)* (15); poichè quello che in loro cercavasi era il mezzo di allontanare il male dei *te'horim*, non la figura dei *te'horim*. Ma se tuttavia si dovesse assolutamente ammettere che il nome צֶלֶם (16), applicato alle immagini dei *te'horim* ed agli idoli, si riferisse alla figura ed ai lineamenti, quel nome sarebbe *omonimo* od *anfibologico* (17), e si applicherebbe, non solo alla *forma specifica*, ma anche alla *forma artificiale*, come alle figure simili ai corpi fisici ed ai loro lineamenti. Colle parole נעשה אדם בצלמנו « *Facciamo l' uomo a nostra immagine*, sarebbesi dunque voluto parlare della *forma specifica*, ossia della comprensione intellettuale, non della figura e dei lineamenti. Così ti abbia-

Digitized by Google

mo spiegato la differenza che vi è tra צֶלֶם, *immagine* e תֹּאַר *figura* ed abbiamo anche spiegato il senso di צֶלֶם (18).

Quanto a דְּמוּת, è un nome (derivato da דמה *rassomigliare*, e che indica pure una rassomiglianza riguardo a qualche idea; poichè le parole (del Salmista) דמיתי לקאת מדבר « *Sono simile al pellicano del deserto* » *(Salmi, 102, 7)*, non significano che gli rassomigliasse riguardo alle ali ed alle penne, si, che la mestizia dell' uno somigliava alla mestizia dell' altro. Così (in questo passo): = כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו « *Alcun albero nel giardino di Dio non gli somigliava nella bellezza* » *(Ezech., 31, 8)* si tratta di una somiglianza riguardo all' idea della bellezza. (Cosi in questi passi): חמת למו כדמות חמת נחש « *Essi hanno del veleno simile al veleno del serpente* » *(Salm 58, 5)*; — דמיונו כאריה « *Egli somiglia ad un leone* » *(Salm., 17, 12)*. Tutti (questi passi indicano) una somiglianza riguardo a qualche idea, non riguardo alla figura ed ai lineamenti: Cosi דְּמוּת הַכִּסֵּא « *La somiglianza del trono* » *(Ezech. 1, 26)* è una somiglianza alla idea di dignità e di maestà, non riguardo alla forma quadrata o alla sua grossezza ed alla lunghezza dei piedi, come credono gli spiriti poveri (19), e cosi דמות החיות « *La somiglianza degli animali* » *(Ezech., 1, 13)* (20).

Ora, siccome l' uomo si distingue per una cosa notevolissima che è in lui e che non è in alcun altro degli esseri sublunari, ossia, per la comprensione intellettuale, per la quale non si usa nè sensi, nè mani, nè braccia (21), fu quindi assomigliata alla comprensione divina, che non è mediante uno strumento, sebbene la somiglianza non esista in realtà, ma solo al primo superficiale giudizio (22). E per questa ragione, cioè, per l' intelletto divino che si congiunge all' uomo (23), fu detto di lui che fu (fatto) ad *immagine di Dio e a sua somiglianza*, (il che) non significa che Dio supremo sia un corpo avente qualsivoglia figura.

Digitized by Google

(1) Il Munk tradusse questo verso come è comunemente intesa la voce אמונה, *fede, credenza*, e come il verbo אמן in הפעיל, costrutto colla lettera ל, significa *credere*, come, per esempio: וְהֶאֱמִן בה׳ « *Egli ebbe fede nel Signore.* (Genesi, 15, 6); פתי יאמין לכל דבר — « *Il semplice crede* (ciecamente) *ogni cosa.* (Prov. 14, 15), e simili. Ma, come osserva il Luzzato (Teol. Dogm. § 13) la voce ebraica אמונה, ha veramente il medesimo valore del latino *fides*, definito da Cicerone *(Des Officiis*, lib. 1*)*: *dictorum conventorumque constantia et veritas* (la fermezza e la veracità dei detti e delle convenzioni); e tutti i versi nei quali questa parola si trova provano, ad evidenza, essere il suo valore *verità, veracità, lealtà, sincerità giustizia*; e così אֱמוּנִים, plur. di אֱמוּן della forma אֱמוּן — Anzi, anche quando אמן in הפעיל significa *credere*, deriva da אמונה, nel senso di *verità*, poichè, come dice il Kim'hi, chi ha fede in uno, crede alla sua *lealtà*; e *credere* una cosa, è quanto dire, stimare che la cosa asserita sia *verità*: והם יוצאים מענין אמונה כי המאמין באחד נותן האמונה וסובר שהוא אמת — (V. שרשים alla radice אמן —). Sarebbe dunque meglio tradurre il testo, che l' autore mette al principio della sua opera, come appunto il Luzzato lo traduce: « *Aprite le porte ond' entri la nazione giusta che si attiene a verità.* (V. LUZZATO, *Traduzione* e *Commento d' Isaia*, 26, 2). Anche i commentatori della versione ebraica d' Ibn-Tibbon, lo *interpretarono* nella stessa guisa: ר״ל גוי צדיק שֹׁמֵר הֶאֱמֶת במה שהוא אמת כי לו לבדו יאות ולא לאחרים — V. l' *Efodi*. (MARONI).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: אל הנשמה גמורה — (MARONI).

(3) Vale a dire, che quegli uomini ammettevano la corporeità di Dio, primieramente, perchè si attenevano al letterale delle bibliche espressioni, e, dilungandosi da quella credenza, avrebbero creduto di rinnegare la Scrittura; ed in secondo luogo, perchè non sapevano immaginare che un essere qualsiasi potesse esistere senza essere un corpo o una facoltà in un corpo. V. l' *Efodi*, ivi. (MARONI).

(4) Si crederebbe appena che Dottori ebrei abbiano potuto cadere in simili traviamenti, se non avessimo la testimonianza positiva di Maimonide, come pure quella di suo figlio Abraham *(a)* e di molti de' suoi contemporanei, che furono costretti ad assumere la difesa di Maimonide contro gli attacchi di molti talmudisti, e particolarmente, contro una parte

(a) Abraham figlio di Moisè Maimonide, fiorì in Egitto nel 1210. Esiste realmente inedita una sua *Lettera apologetica* (אגרת ההתנצלות) assai diffusa, in favore del genitore, contro R. Salomone ben Abraham e R. David ben Saul. (MARONI).

Digitized by Google

dei Rabbini francesi *(a)*, i quali credevano dover prendere alla lettera gli *antropomorfismi (b)* della Bibbia. Noi ci contentiamo di addurre, a questo riguardo, la testimonianza non sospetta, di un fierissimo avversario di Maimonide, R. Abraham ben David di Peschièra *(c)*, nelle sue note critiche del *Misné Torá* o *Compendio del Talmud* (lib. 1. Trat. *Tesciubá* o *della penitenza*, cap. 3. § 7). Maimonide avendo compreso nel numero degli eretici (מינים) chi ammette la corporeità di Dio, R. Abraham domanda: — « Perchè chiama questo un *eretico*, mentre degli uomini più grandi e mi- « glioridi lui (Maimonide) seguirono questa opinione, secondo quello che « avevano veduto nei testi della Scrittura, e più ancora nelle *Haggadoth*, « che confondono il pensiere ? *(d)*. (MUNK.)

(5) V. quest' opera, part. 1, cap. 46. (MARONI).

(6) Cosi nell' Ibn-Tibbon : אצל ההמון — (MARONI).

(7) L' autore, vuol dire, che non usa qui la parola *forma* nel senso fi-

(a) Alla testa dei severi critici della *Guida*, cui anatemizzarono e dichiararono degna delle fiamme, vi era un certo Salomone Ben Abraham di Montpellier ; ed alla testa dei suoi difensori il celebre Kim'hi (רד"ק — V. Introd., n. 74 *a*), che sostenne molte dispute con R. Jehudà Ibn-Alfacar di Toledo, fiero ed implacabile nemico di Maimonide. (MARONI).

(b) Vale a dire, quelle espressioni, colle quali la Bibbia sembra attribuire a Dio la forma, i sensi o le passioni dell' uomo. *Antropomorfismo* è parola composta, derivata dal greco, e significa *forma d' uomo*. Si diede questo nome ad un antica eresia che attribuiva a Dio la forma corporale dell' uomo, e che meglio si direbbe. *antropomorfismo materiale*, per distinguerlo dall' *antropomosifimo spirituale*, che attribuisce a Dio le passioni ed i sentimenti che appartengono alla nostra natura. A questa specie di antropomorfismo intellettuale e morale si diede il nome di *antropopatia*, e la tendenza a tale antropomorfismo è un fatto incontestabile nell' umanità. Il nostro autore tende a dimostrare, come noi dobbiamo allontanare da Dio qualunque specie di antropomorfismo, se vogliamo stabilire la divina verità. (MARONI).

(c) R. Abraham ben David (הראב"ד), della città di Peschiera, in Castiglia, fiorì nel secolo 12. e morì nel 1198. Fu assai celebre per la sua dottrina nei due Talmud e scrisse delle note critiche sul *Misné Torà* di Maimonide, dette השגות — Fuvvi un altro R. Abraham ben David, e secondo altri, ben Dior, nativo di Toledo nel secolo 12. autore del ספר הקבלה *Libro della Tradizione*. Il ben Dior è detto (הראב"ד) *primo* ; quel di Peschiera *secondo*. Il ben Dior fu ucciso in Toledo, por motivi di religione nel 1180. (MAR.).

(d) Ecco il testo della nota critica di R. Abraham, secondo è portata nel *Misné Torà*: ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו ברבר ההנרות המשבשות את הדיעות — Il Karo (1) preso da stupore a queste parole, adotta piuttosto la lezione che trovasi nel עקרים (*'Ikkarim*) dell'Albo (2) part. 1 cap. 2. come segue : אע"פי שעקר האמונה כן הוא המאמין היותו נוף סצר תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין

« Sebbene sia questo un principio di fede (l' incorporeità di Dio), uno che creda essere Iddio cor- « poreo, prendendo letteralmente i Midrascioth e le bibliche espressioni, non può chiamarsi « eretico. » (MARONI).

(1) *Giuseppe Karo, celebre rituali'sta, spagnuolo di origine, fu primo Rabbino di Safeth, dove morì nel 1575 di 87 anni. Fu autore di molte opere, la più celebre delle quali è il suo* Beth Joseph (בית יוסף), *gran commento sugli* ארבעה טורים *di Rabbenu Ascer (v. cap. 72, nota 8 a), di cui fece il Compendio, detto* שלחן ערוך — *Il suo Commento sul* Misnè *Torà, ha per titolo* כסף משנה — *(Maroni).*

(2) *Giuseppe Albo, nativo di Castiglia, fu dotto Rabbino nel secolo 15. ed autore di un opera interessante intitolata* עקרים, *sugli articoli della religione giudaica Morì nel* 1430.

Digitized by Google

losofico, ma in quello del linguaggio popolare. (MUNK).

(8) La *forma artificiale* צורא מלאכותית, è la figura della cosa disegnata e fatta da un artista, perciò detta מלאכותית — (MARONI).

(9) Il Luzzato traduce questo verso d' Isaia come segue: « *Ne segna i contorni colla sinopia . . . . . e col compasso ne disegna le parti.* Egli stesso nel commento reca l' opinione del Gessenius *(a)*, che שָׂרַד significhi una punta con cui l' artista segua la materia a cui vuol dare la forma, e che chiamasi תאר — Ma la maggior parte dei commentatori spiegano *sinopia* (v. Kimhi, radice שרד, Aben-Esdra, commento d' Isaia, ivi, e Leb Bensew, Dizion. (v. più avanti cap. 59, n. 32 *a*). Anche il Diodati *(b)* traduce *sinopia.* Forse il *filo della sinopia*, che lascia un marchio, chiamasi שרד, per approssimazione al senso di שָׂרַט, da cui i Rabbini fecero il verbo שרטט *tirar linee.* (MARONI).

(10) Come già si disse (v. Introduzione, nota 93 *a*) secondo i peripatetici, la materia non esiste veramente se non al momento dell' *atto* nel quale riceve la *forma.* Prima dell' azione è *indeterminata*: nell' *atto* passa dall' *indeterminato* al *determinato.* Qui l' autore parla della forma nel senso filosofico, e che è il principio attivo e fecondatore della materia (principio passivo), per cui *diviene cio che è*; come la facoltà vegetativa nelle piante, la facolta animale negli animali, la facoltà intellettuale nell' uomo. È questa la *forma naturale* o *forma specifica* (צורה טבעית או מינית), vale a dire, particolare ad una specie e che la caratterizza, ne costituisce la sostanza e la distingue dalle altre: a questa, dice l' autore, si applica il nome צֶלֶם — (MARONI).

(11) V. Introduzione, nota 12. (MARONI).

(12) Vuol dire, che l' uomo è ad *immagine* di Dio, per l' anima che lo vivifica, e che è dotata d' intelligenza. L' anima, dice Aristotile, è un' *attività*: *l' azione* mantiene la vita, ed al più alto grado dell' azione trovasi il più alto grado della vita. L' *atto* che più è tale è il pensiero, il quale si sottrae alla doppia condizione del tempo e del moto, e coglie simultaneamente la materia e la forma. Dunque è l' *atto* più puro, più perfetto: è il pensiero vero; *il pensiero del pensiero.* (MARONI).

(13) Vuol dire, la forma particolare alla specie umana, o ciò che caratterizza l' uomo e lo distingne dagli altri animali. *(c)*. (MUNK).

(14) Letteralmente: *il loro senso (la loro idea) che s' immaginavano*, ossia, la falsa idea che si formano di loro, o la virtu che per errore attribuivano loro *(d)*. (MUNK).

(a) Guglielmo Gessenius, nacque in Prussia, sul finire del secolo 18. e si distinse nella scuola di Halla pei suoi studi sulla lingua ebraica. È pregievolissimo il suo lessico manuale. (MARONI).

(b) Giovanni Diodati, nacque in Lucca nel 1576. Fu dotto nelle lettere ebraiche e la sua traduzione Italiana della Bibbia è molto stimata dai protestanti. Morì nel 1649. (MARONI).

(c) V. nota 10. (MARONI).

(d) Nell' Ibn-Tibbon: ענינם הנחשב — (MARONI).

Digitized by Google

(15) Si crede generalmente che la malattia dei Filistei, indicata colla parola טְחוֹרִים (te'horim) o secondo la lezione del כתיב (Chethib) עֳפָלִים *(a)* consistesse in una specie di tumori o pustule nelle parti segrete. I Rabbini vi vedevano le *varici emoroidali*, ed è probabilmente in questo senso che Maimonide stesso intendeva queste parole. Gli stessi Ebrei del medio evo, usavano comunemente la parola טחורים per indicare le *emoroidi*. (MUNK).

(16) Nell' Ibn-Tibbon : ואם אי אפשר מבלתי היות צלמי טחוריכם וצלמים נקראים כן מפני התמונה והתאר — (MARONI).

(17) V. Introduzione, nota 27 e 29 (MARONI).

(18) V. Luzzato, (מש"תדל), *Mistadel*, (Genesi, 1 , 26), riguardo alla etimologia della parola צֶלֶם , derivata da צֵל *(ombra)*, e che indica una lieve somiglianza di una cosa ad un' altra, come l' ombra prodotta da un corpo opaco ne rappresenta solo i contorni. Quindi l' uomo è chiamato צלם אלהים , per la sua facoltà intellettuale, ond' è per alcune proprietà, imperfettamente somigliante a Dio. Il Kim'hi (v. *Lessico*, radice צלם) interpreta צֶלֶם talvolta la figura della cosa ed i suoi lineamenti, e quindi, diversamente dal nostro autore applica questo senso agl' idoli צַלְמֵי ed a צלמי טחוריכם e talvolta una somiglianza solo concepita dal pensiero, sommiglianza di grado e di dignità, come deve intendersi צלם אלהים — V. anche il Bensev, radice צלם — (MARONI).

(a) La pa ola עפלים deriva da עֹפֶל , *luogo fortificato* e *chiuso*, e secondo altri, nel senso di אֹפֶל , ossia *luogo oscuro* ed *occulto* (v. Kim'hi, *Lessico delle radici*, radice טחר e עפל — Il כְּתִיב *(Chethib)*, parola che significa : *lo scritto*, indica la lezione scritta del testo in alcune parole o frasi, della Scrittura, che si leggono in diverso modo, che si chiama קְרֵי *(Kerè)*. Talvolta anche si leggono delle parole che non sono scritte (קריין ולא כתיב), o sono scritte e non si leggono affatto (כתיב ולא קריין). Questa specie di varianti è detta מקרא סופרים , ossia, *lettura* insegnata dai *Soferim* (סופרים) antichi dottori ebrei, viventi nel secondo tempio ; come le loro istituzioni rituali portano il nome di דברי סופרים , *parole*, o *Ordinazioni dei Soferim*. Alcuni critici, tra i quali il Luzzato (*Prolegomeni alla gram. ebr.* App 3. Paragrafo 146) credono essere vera istituzione di quei Dottori, tutte le variazioni di Chetlib e di Kerè o di altra specie che si trovano nella Scrittura ; alcune, come la lettera del nome tetragrammato, cangiata in אדני , per riverenza : altre per eufemismo, come appunto la parola טחורים , cangiata in עפלים , ed il verbo שגל in שכב e simili ; altre per sostituire ad una pronunzia antiquata e fuori d' uso, un' altra in uso, come le parole הוא e נער cangiata nel femminile in היא e נערה ; altre per togliere alcune anomalie ed altre finalmente per correggere alcuni apparenti errori dei copisti ; come alcuni לא cangiati in לו ; ed altre più leggere modificazioni nella pronunzia delle sillabe. Tutte queste modificazioni, le insegnarono i Soferim a viva voce, senza mai osare di porre mano nel testo, e solo assai più tardi furono notate in margine. Così il Luzzato ; ma nel Talmud (Trat. *Nedarim*. fig. 37 *b*), si fa risalire il מקרא סופרים a Mosè, cioè, che Dio insegnò oralmente a Mosè il vero modo di leggere il sacro testo, rivelandogli pure il motivo di quelle variazioni, nè altro fecero i *Soferim* che notare in margine quelle modificazioni tradizionali. V. Mendelsohun, Prel. al נת'בות השלום (v. cap. 25 , n. 3 *a*) (MARONI)

Digitized by Google

(19) Nell' Ibn-Tibbon, edizione di Sabionetta leggesi: כמו שיחשבו העניין — Si deve leggere העניים — (Maroni).

(20) V. part. 3. cap. 7. (Maroni).

(21) L' Ibn-Tibbnn traduce: לא מעשה נוך ולא יד ולא רגל, il che non è esatto ma questa traduzione è preferibile a quella di Al-Harizi, che dice: לא אבר ולא נתח — (Munk).

(22) Nell' Ibn-Tibbon: אבר לנראה מן הדעת תחלה — (Maroni).

(23) L' autore allude quì a ciò che i filosofi arabi chiamano אלאתצאל la *congiunzione*, o l' unione dell' *intelletto attivo* (proveniente da Dio mediante le Intelligenze delle sfere) coll' *intelletto passivo*. Questo soggetto sarà spiegato in molti luoghi di quest' opera. V. più avanti, cap. 68, parte 1.; part. 2. cap. 4°; part. 3 cap. 51 ed in altri luoghi *(a)*. (Munk).

(a) I filosofi arabi distinguevano due intelletti, l' uno *attivo*, (שכל פועל), l' altro *passivo* (שכל ההיולני). Come tutti gli esseri si distingue da una parte la *materia*, o ciò che è in *potenza*, e dall' altra la *forma*, o la causa onde ciò che è in *potenza* passa all' *atto*; così avviene, secondo quei filosofi, nella parte razionale dell' anima, ossia nell' intelligenza. L' intelletto *passivo* è *in potenza*: esso non è se non una semplice *disposizione* che si trova nell' uomo, ed, in certo modo, una dipendenza dai sensi, perciò detto היולני o *materiale*. — L' intelletto *attivo* è *in atto* per sè stesso, del tutto indipendente dall' organismo, e si aggiunge, mediante lo studio, all' intelletto *passivo* per formarne l' *intelletto in azione* o *intelletto attivo individuale*, detto *intelletto acquisito*, o *intelletto comunicato*, השכל הנקנה, o שכל הנאצל — L' intelletto *attivo* è emanazione dell' *intelletto attivo universale* נפרד, nel quale i filosofi videro una delle intelligenze delle sfere e che posero nella sfera della luna. L' intelletto passivo perisce col corpo: solo l' intelletto *acquisito* è immortale, e lo scopo dell' esistenza dell' uomo è di sviluppare e perfezionare l' intelligenza, facendola pervenire al grado più alto della verità e della scienza, per identificarsi coll' intelletto *attivo universale*. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO SECONDO

Un uomo dotto mi fece, già sono molti anni, una grande obiezione, che merita ponderazione, come pure la risposta che diedi per distruggerla. Ma prima di riferire l' obiezione e la maniera usata per distruggerla, ecco quello che deggio dire. Tutti gli Ebrei sanno, che il nome אלהים è omonimo, applicandosi a Dio, agli angioli ed ai governatori che reggono gli stati (1). Già Onkelos il proselito (2), spiegò (e la sua spiegazione è vera), che colle parole : והייתם כאלהים יודעי טוב ורע « *E sarete come Elohim conoscitori del bene e del male.* » *(Genesi* 3, 5*)* si volle indicare l' ultimo senso ; poichè dice (nella sua traduzione caldaica):ותהון כרברבי« *E sarete come grandi personaggi.* » — Dopo questa osservazione sopra l' omonimia di quel nome, eccoci a riferire l' obiezione.

Sembrerebbe, dal senso letterale del testo, diceva l' opponente, essere stata l' intenzione primitiva nel (la creazione del) l' uomo ch' egli fosse come gli altri animali, senza intelligenza, senza riflessione e senza saper distinguere tra il bene ed il male ; ma che avendo disobbedito, la sua disobbedienza gli abbia meritata quella grande perfezione particolare all' uomo, ossia, di possedere quel discernimento che è in noi, che è la cosa più nobile del nostro essere e che costituisce la nostra sostanza. Ma questa sarebbe una cosa ben sorprendente, che la sua punizione per la sua disobbedienza fosse stata di dargli una perfezione che prima non aveva avuta, cioè l' intelligenza. Ciò sarebbe precisamente come l' asserzione di quelli, i quali dissero che un uomo, dopo avere disobbedito (a Dio) ed aver commessi eccessi d' ingiustizia, sia stato trasformato e posto come astro nel cielo (3). Tale era l' intento ed il senso dell' obiezione, sebbene non fosse (presentata) in questi medesimi termini. — Ascolta ora come vi abbiamo risposto.

Digitized by Google

O tu, noi dicevamo che esamini (le cose) con uno spirito superficiale ed irriflessivo (4), e credi comprendere un libro, che è guida degli antichi e dei moderni (5), percorrendolo in alcuni istanti di tempo (tolti ai piaceri) dell' ebbrezza e della lussuria, come, si percorrerebbe un libro di storia o un poema! Arrestati ed esamina; poichè la cosa non è come credevi a prima vista, ma quale si manifesterà dopo aver bene considerato quel che ora dirò. La ragione che Dio fece emanare sull' uomo (6) e che costituisce la sua perfezione finale (7), è quella stessa che Adamo possedeva prima della sua disobbedienza; ed è per quella che fu detto di lui che era (fatto) *ad immagine di Dio ed a sua somiglianza*; ed è pure a cagione di quella che gli fu diretta la parola e ricevette degli ordini come dice (la Scrittura): ויצו ה' אלהים על האדם וכו' « *Ed il Signore Iddio comandò all' uomo ecc.* » *(Genesi 2. 16)*, — poichè non si possono dare degli ordini agli animali, nè a chi non abbia la ragione (8). Colla ragione l' uomo distingue tra il *vero* ed il *falso* e questa facoltà egli (Adamo) la possedeva perfettamente e compiutamente; ma il *brutto* ed il *bello* (9) esistono nelle (cose delle) *opinioni probabili*, non nelle *cose intellettuali* (10), poichè non si direbbe che questa proposizione: *il cielo è sferico*, sia bella, nè che quest' altra: *la terra è piana*, sia brutta; ma si chiama l' una *vera* e l' altra *falsa*. Così nella nostra lingua si usa (parlando) del *vero* e del *falso* le parole אמת e שקר, e per *bello* e *brutto* si dice טוב e רע = Colla ragione dunque l' uomo distingue il *vero* dal *falso*, e ciò succede in tutte le cose *intellettuali*. Allorchè dunque egli (Adam) era ancora nel suo stato il più perfetto e compiuto non avendo che la sua natura primitiva e le sue nozioni intellettuali (11) per le quali fu detto di lui: = ותחסרהו מעט מאלהים « *Il rendesti poco inferiore agli angioli* » *(Salmi 8. 6)*, non vi era in lui alcuna facoltà che si applicasse alle *opinioni probabili* in alcuna maniera e neppure le comprendeva; talmente che, neppure ciò che vi è di più manifestamente *sconcio* riguardo alle *opinioni probabili*, come lo scoprire le parti vergognose, (neppure ciò dissi), era sconcio per lui, e non ne comprendeva la sconvenienza. Ma quando, disobbedendo, inclinò verso i suoi desideri procedenti dall' immaginazione e verso i piaceri corporali dei suoi sensi, come dice la Scrittura: כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים

Digitized by Google

« *Che l' albero era buono per mangiarne e che era un piacere per gli occhi.* *(Genesi* 3, 6*)*, fu punito colla privazione di quella comprensione intellettuale, per la qual cosa prevaricò (12) l' ordine che gli era stato dato a motivo della sua ragione, ed avendo ottenuta la cognizione delle *opinioni probabili*, fu immerso (13) in ciò che doveva trovare *brutto* o *bello*, e conobbe allora quanto valeva la cosa che aveva perduta e della quale era stato spogliato, ed in quale stato era caduto. Perciò fu detto: והייתם כאלהים יודעי טוב ורע « *Sarete come Elohim conoscenti il bene ed il male.* *(ivi,* 3, 5*)*, e non disse: conoscenti il *falso dal vero*, o: comprendenti *il falso ed il vero*; poichè nel (dominio del) *necessario* (14) non vi è nè *bene*, nè *male*, ma *falso* e *vero*. Considera anche queste parole: ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערמים הם « *Si aprirono gli occhi di ambedue e riconobbero che erano ignudi.* *(ivi*, 3. 7*)* Non si dice: si aprirono gli occhi di ambedue e *videro*, poichè ciò che l' uomo aveva veduto prima, lo vedeva anche dopo. Non è che vi fosse sopra l' occhio un velo che (poscia) sia stato levato; ma gli sopravvenne un altro stato, nel quale egli trovava sconcio quel che prima non trovava sconvenevole. E devi sapere che questa parola, voglio dire (il verbo) פקח non si usa assolutamente (15) che nel senso di: *aprire la vista morale*, nè (si dice) del rinascere il senso della vista; per esempio: ויפקח אלהים את עיניה « *Iddio le aprì gli occhi.* *(Genesi,* 21, 19*)*; אז תפקחנה עיני עורים « *Allora si apriranno gli occhi de' ciechi.* *(Isaia,* 35, 5*)* פקח אזנים ולא ישמע « *Aperte le orecchie essi non odono.* *(Isaia*, 42, 20*)*; il che somiglia a queste parole: עינים להם ולא יראו « *Hanno occhi per vedere e non veggono.* *(Ezech.* 12, 2*)*.

Quanto a ciò che fu detto di Adam: משנה פניו ותשלחהו « *Quando cangiò di faccia lo mandasti via.* *(Giob.* 14, 20*)* (16), devesi interpretare e commentare così: « *Quando mutò direzione*, fu scacciato; poichè פנים *(faccia, volto)* è un nome derivato da פנה *(volgersi)*, perchè l' uomo si volge colla sua faccia verso la cosa che vuole raggiungere. Dicesi dunque: Quando ebbe mutata direzione e si fu rivolto a quella cosa, verso la quale gli era stato prima proibito di rivolgersi, fu scacciato dal paradiso. E fu un castigo simile alla disobbedienza, מדה כנגד מדה, *misura per misura* (17); poichè gli era stato permesso di mangiare delle cose piacevoli e dilettarsi nel riposo e nella tranquillità; ma essendo divenuto a-

Digitized by Google

vido, avendo seguiti i suoi piaceri e la sua immaginazione, come abbiamo detto, ed avendo mangiato ciò che gli era stato proibito di mangiare, fu privato di tutto e costretto a mangiare i più vili tra gli alimenti e quello che prima non gli aveva servito per nutrimento ; (e ciò ancora) a forza di pena e di fatica, come dice la Scrittura : וקוץ ודרדר תצמיח לך « *Essa ti produrrá spini e triboli.* בזעת אפך תאכל לחם « *Col sudore della tua faccia mangerai pane (Genesi,* 3, 18 , 19*)* e poscia si dice chiaramente וישלחהו ה' אלהים מגן עדן וכו' « *Il Signore Iddio lo mandò via dal Paradiso per coltivare la terra (ivi.* v. 23*)*. E lo uguagliò alle bestie nel suo nutrimento e nella maggior parte delle circostanze, come dice (la Scrittura). ואכלת את עשב השדה « *E mangerai l' erba del campo. (ivi,* v 18*)* E come per interpretare questo passo (il Salmista) disse : = אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו « *L' uomo non resterá nella sua dignitá : egli fu assomigliato alle bestie mute. (Salmi* 49 , 13*)* (18) Lode al padrone di quella volontà, onde non potrebbesi comprendere l' ultimo termine e la saggezza (19).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

(1) Anche l' Ibn-Tibbon traduce: — למלאכים ולשופטים מנהיגי המדינות; ma R. Scem-Tob, commenta questo passo coi seguenti termini: למלאכים ולשופטים ולמנהיגי המדינות, vale a dire: « *agli angioli, ai giudici ed ai reggitori degli stati.* » Veramente אלהים ha tutti questi significati, come l' esempio che l' autore adduce nel senso di giudice nella parte 2. di quest' opera, cap. 6. In ambedue i luoghi, Ibn-Tibbon usa la parola שופטים, che ha ambedue i sensi. Anche la parola araba חכאם significa tanto *giudicio* che *governatore* (MARONI).

(2) V. Introduzione, nota 49, *c.* (MARONI).

(3) Qui si allude probabilmente a qualche favola orientale. Io suppongo che si voglia parlare di Nembrod, che secondo le tradizioni orientali, si ribellò a Dio e fece edificare la torre di *Babel*, e che si dice essere stato posto in cielo identificandolo colla costellazione del *Gigante* o dell' Orione (*a*). V. Chronicon, Paschale, pag. 36 (*b*). Sul *Djebbar* o l' Orione, v. il Commento sul trattato di Ullug Beighi di Hyde) (*c*), nel *Syntagma dissertationum*, tom. 1, pag. 42 e seg. e pag. 57. (MUNK.)

(4) Letteralmente: *Coi principj de' suoi pensieri e delle sue idee*, cioè, secondo quello che si presenta a prima vista al suo spirito (*d*) (MUNK).

(5) Il libro di cui si parla, come ben si comprende è la Sacra Scrittura, poichè la parola di Dio fu sempre e sarà a perpetuo la migliore guida degli uomini sopra la terra. (MARONI).

(6) Vale a dire, che Dio fece emanare da lui stesso e discendere sull' uomo. L' espressione araba אפאץ עליה (*sparse* o *versò sopra di lui*) ha il significato di *comunicare mediante emanazione* (*e*) (V. cap. 10 e 18). (MUNK — Agg. e corr. alla 1. part.) — (MUNK).

L' Autore, seguendo sempre Aristotile (v. *Morale* a *Nicomaco* (*f*), considera nell' uomo quattro specie di perfezioni. La prima dipendente dalla maggior quantità di beni materiali che possegga; la 2. dalla miglior costituzione del suo corpo; la 3. dalle sue buone qualità morali; la 4. dall' acquisto delle nozioni intellettuali; e questa è la *suprema*, e ch' egli chiama finale ed ultima perfezione *(a)*. V. quest' opera, part. 3. cap. 54. (MARONI).

(*a*) Costellazione nell' emisfero meridionale. (MARONI).

(*b*) Pasquali Carlo, più noto col nome di Paschal, nacque nel 1517 a Cuneo di Piemonte e compiè i suoi studi in Parigi. Fu autore di varie opere e morì nel 1625. (MARONI).

(*c*) Tomaso Hide, celebre orientalista, nacque a Billiugley nel 1636. Fu conservatore della Bib. Bodlejana, dottore in teologia, professore d' ebraico e d' arabo nell' Università di Oxford. Fu autore di molte opere, tra le quali è celebre la sua *Tabulae longit et latitud stellarum fissarum* ex observat. Ullug Beigh ecc. (Oxford 1665). (MARONI).

(*d*) Così nell' Ibn-Tibbon: — אתה האיש המעיין בתחלת רעיוניו ומחשבותיו — « *O tu, l' uomo che esamina coi principj de' suoi pensieri e delle sue idee.* (MARONI).

(*e*) La parola השפיע, usata da Ibn-Tibbon, ha il medesimo significato. (MARONI).

(*f*) Nicomano figlio di Aristotile, al quale dedicò la sua Etica che prese il suo nome. Alcuni suppongono che Nicomaco stesso abbia scritto quel libro di morale ed un commento sulla fisica di Aristotile.

Digitized by Google

(8) V. part. 2. Cap. 48, dove l' autore spiega come si debbano intendere diversi passi nei quali dicesi che Dio volse la parola o comandò ad esseri irragionevoli, o anche inanimati. (MARONI)

(9) Cioè il biasimevole ed il *buono*, o, in altri termini, il *male* ed il *bene*. Nell' Ibn-Tibbon : המנונה והנאה — (MARONI).

(10) La distinzione che l' autore fa quì, tra le cose dell' intelligenza e le cose che sono del dominio delle opinioni probabili, è presa da Aristotile (*Topici*, lib. 1, cap. 1.). Lo Stagirita *(b)* riconosce quattro specie di sillogismi, i due primi dei quali sono : il dimostrativo, che ha per base dei principj di una verità assoluta ed evidenti in sè stessi, essendo fondati sull' intelligenza ; ed il *dialettico* che parte da *opinioni probabili*, e che ha per base i suffragi della totalità o della pluralità dei saggi o dei più illustri tra di loro *(c)*. Il bene ed il male, le virtù ed i vizi sono del dominio delle *opinioni probabili* e non hanno alcun rapporto con Dio, nè coll' intelligenza pura (V *Morale* a *Nicomaco*, lib. 7. cap. 1.). La parola araba אלאשהוראת che significa *le cose generalmente conosciute* o *le cose celebri*, indica quì evidentemente le cose ammesse dall' opinione ; e le versioni ebraiche tradussero questa parola המפורסמות — Ecco come si esprime Ibn-Roschd, nel suo Compendio dell' *Organon*, al principio del כתאב אלגדל (*Libro di dialettica*), corrispondente ai Topici di Aristotile :

« . . . . . Poichè il (sillogismo) dialettico è un sillogismo che non « si compone se non di premesse *probabili*. Le premesse *probabili*, non si « credono che per la testimonianza della *totalità* o dalla *pluralità* (degli « uomini), non perchè la cosa sia necessariamente così in sè stessa, al con- « trario di quel che succede nel sillogismo *dimostrativo* ; poichè in questo « la credenza certo deriva per noi da premesse che crediamo, perchè han- « no il loro *criterium (a)* di verità in sè stesse, come sono, e fuori della « nost' anima, non perchè sia l' opinione di un altro. » — V. mss. ebr. della Bibl. Imp., che contiene l' originale arabo dell' opera d' Ibn-Roschd copiato in caratteri rabbinici, colla traduzione ebraica in fronte. Questo

(a) Anche nell' Ibn-Tibbon : שלמות העדות — (MARONI).

(b) Così chiamavasi Aristotile, dal nome della sua città natale. (MARONI).

(c) Le quattro specie di sillogismo riconosciute da Aristotile sono : 1. Il ***sillogismo dimostrativo*** (המוש ביתי), che deriva da principj *veri, primitivi, evidenti* per sè stessi (המושכלות הראשונות) e senza che sia necessario cercarne la causa. — 2. Il ***sillogismo dialettico*** (הקש המצוי), che deriva da opinioni *probabili* o ***convenzionali*** (המפורסמות) e che ha per base autorevoli suffragi. — 3 il sillogismo ***eristico*** o ***contestabile*** (הקש ההנדה), che si compone di opinioni riguardanti cose puramente ***tradizionali*** (הקש ההלצה) le quali sembrano esser probabili : questo sillogismo ha per base una testimonianza indiretta. — 4. Finalmente, una quarta specie che non merita neppure il nome di sillogismo, perchè non è un ragionamento propriamente detto : ed è quello che sembra procedere da opinioni probabili, ma che veramente ha solo per base l' immaginazione (הדמיון) o che pecca per difetto di forma (ההקיי). Questo fu detto : *Paralogismo* (הקש הדמיון) *sillogismo fantastico* o הקש השירים, *sillogismo poetico* ed anche ***sillogismo apparente*** הקש מוטעה — V. il compendio di logica del Maimonide — (מלות ההגיון), cap. 8 — (MARONI.)

Digitized by Google

fu stampato a Riva di Trento Veggasi anche il piccolo compendio di logica di Maimonide, cap. 8. (Munk).

(11) Mell' Ibn-Tibbon : עם מחשבתו ומושכליו « . . . *col suo pensiero e le sue nozioni intellettuali,* ossia, la facoltà di *percepire le nozioni intellettuali,* e le *nozioni percette* ; o, in altri termini : l' intelletto *in potenza* e l' intelletto *in atto,* e che, come fu detto di sopra (nota 7), è la sua *ultima perfezione* V. l' Efodi e R. Scem-Tob. (Maroni).

(12) Cioè, manifestò la sua dissobbedienza con un *atto.* (Munk).

(13) Nella versione francese: *il fut absorbé* ; nell' Ibn-Tibbon : נשקע — (Maroni).

(14) Vale a dire, in ciò che è del dominio dell' intelligenza e *necessariamente vero* in sè stesso. L' autore vuol dire, che l' intelligenza pura non deve occuparsi che del *vero* e del *falso.* Il *bene* ed il *male* sono del dominio dell' opinione *probabile.* (Munk).

(15) Le due radici פקח e פתח , hanno quasi il medesimo senso, cioè *aprire.* È vero che פקח è usato, il più sovente in senso morale ; ma talvolta è anche usato nel senso di *aprire* propriamente gli occhi per *vedere,* come p. es. : ויפקח הנער את עיניו — « *Il fanciullo aprì gli occhi. (Re II., 4, 35)* ; e l' agg. פִּקֵּחַ , significa che ha il senso della vista, opposto a עִוֵּר , *cieco* ; p. es. : פִּקֵּחַ או עִוֵּר — « *Veggente o cieco. (Esodo, 4, 11),* V. Kim'hi, *Lessico.* (Maroni).

(16) L' autore segue l' opinione degli antichi Rabbini che applicavano questo verso ad Adam. Iddio, essi dicono, aveva prima dotato Adam di una forza immortale — תתקפהו לנצח — ma, avendo posto in non cale il consiglio di Dio e seguìto quello del serpente, fu scacciato dal paradiso. V. *Berescith Rabbà,* Sez. 14 e 21. (Munk).

(17) Cioè, il castigo era affatto conforme al peccato. Le parole ebraiche מדה כנגד מדה, che l' autore inserisce quì nella frase araba, è una locuzione proverbiale ben conosciuta, usata spesso dai Rabbini. (Munk).

(18) La seconda parte di questo verso è interpretato dai commentatori come segue : *Egli è assomigliato alle bestie che periscono,* spiegando la voce נדמו dalla radice דמה , del senso di (יחזקאל ל"ב) כפיר גוים נדמית o di (הושע ד') נדמו עמי — Il Munk, spiega נדמו , come אל דמי לך (תהלים מ"ח) *essere silente* ; ossia, simile *alle bestie che non hanno favella,* agli animali irragionevoli. (Maroni).

(19) Nell' Ibn-Tibbon, quest'ultima proposizione è tradotta come segue : — ישתבח בעל הרצון אשר לא תושג תכלית כונתו וחכמתה Si riferisce a quanto disse, che Iddio fece l' uomo dotato di ragione destinato a percepire le cose intellettuali, distinguere il vero dal falso. « *Sia lode a Dio che ciò volle ; lode a Lui, la cui mente e la sapienza di essa è imperscrutabile.* (Maroni).

(a) Criterium, parola derivata dal greco il cui senso è : *io giudico.* Questa parola significa, in generale, ogni mezzo proprio a giudicare ; e fu in questo senso usata dalla maggior parte dei filosofi. È una percezione chiara e distinta. In una parola l' evidenza. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO

Si crede (comunemente) che תמונה e תבנית abbiamo nella lingua ebraica il medesimo senso; ma non è così. Poichè תבנית è un nome derivato da בנה (edificare) e significa la fabbrica di una cosa e la sua struttura, ossia la sua figura, come, per esempio la figura quadrata, circolare, triangolare ecc. (1) Si dice, per es. את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו « *La figura del tabernacolo e la figura di tutti i suoi arredi. (Esodo, 25, 9)* — כתבניתם אשר אתה מראה בהר « *Come la loro figura che ti è mostrata nel monte. (ivi, 40)* — תבנית כל צפור « *La figura di qualunque uccello. (Deut. 4, 17)* — תבנית יד « *La figura di una mano. (Ezech. 8, 3)* — תבנית האולם « *La figura del portico. (Cron. I. 28, 11)*. In tutti questi esempi parlasi di figura (visibile), e perciò la lingua ebraica non usa in alcuna maniera questa specie di espressioni in descrizioni che si riferiscono a Dio. (2).

Quanto a תמונה, è nome che si usa per anfibologia (3) in tre sensi diversi. Si dice primieramente della forma di un oggetto percepita coi sensi indipendentemente dallo spirito (4), ossia, della sua figura e dei suoi lineamenti, ed è questo il significato delle parole: ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל « . . . . *e vi facciate una immagine intagliata della figura di qualunque cosa. (Deut., 4, 25)* — כי לא ראיתם כל תמונה « *Poichè non vedeste alcuna figura (ivi, v. 15)*. Si dice, in secondo luogo, della figura immaginaria che un oggetto, dopo essere stato sotratto ai sensi, lascia nella fantasia, come in questo passo: בשעיפים מחזיונות לילה « *Nelle fantasie (nate) da visioni notturne. (Giob. 4, 13 e seg.)* che finisce con queste parole: יעמד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני « *Egli si fermò, nè io riconosceva il suo aspetto, vi era una figura dinanzi ai miei occhi,* ossia, vi era un fantasma dinanzi ai miei occhi nel sonno. Si dice

Digitized by Google

finalmente, in terzo luogo, dell' idea vera (di una cosa) percetta coll' intelligenza, ed è in questo terzo significato che si dice תמונה parlando di Dio, per esempio: ותמונת ה' יביט « *Egli contempla* la figura dell' Eterno. (Num. 12, 8); il che deve essere spiegato in questo senso: *Egli comprende Iddio nella sua realtà.* (5).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO TERZO

(1) Nell' Ibn-Tibbon: וזולתם מן התואריס — *Ed altre simili figure.* (MARONI).

(2) Vuol dire che la parola תבנית non si usa che parlando di corpi, e quindi non è mai applicata a Dio. Il Luzzato nel suo משת"דל (Gen. 1, 26) osserva che i Talmudisti nella benedizione nunziale, usarono la parola תבנית applicata a Dio, dicendo בצלם דמות תבניתו — (V. Chethuboth fog. 8), perchè conforme dice anche il Maimonide, pare che attribuissero a Dio una materia più sottile e più risplendente, ma pure qualche forma. V. Benamozegh nel suo אם למקרא dove, giustifica quella rabbinica espressione con una mistica interpretazione. (MARONI).

(3) V. Introduzione, nota 29. (MUNK).

(4) Invece di — *indipendentemente dallo spirito*, sarebbe meglio dire — *fuori dello spirito.* Qui si tratta della figura *obbiettiva*, che ha un' esistenza reale *fuori dello spirito* e che non è nè una semplice fantasia dell' immaginazione, nè una forma intellettuale, percetta dalla intelligenza. *(a)*. V. cap. 49. (MUNK).

(5) Alcuni osservano che questa proposizione dell' autore nell' interpretazione del verso ותמונת ה' יביט « *Egli comprende Iddio nella sua realtà*, è in contradizione con quello che dice altrove (part. 1. cap. 37), in proposito dell' omonimo פנים, dove spiega le parole ופני לא יראו, che la realtà della divina essenza, com' è non potrà mai essere compresa. A ciò si risponde essere questa contradizione procedente dalla *quinta causa* (v Intr. Osservaz. prelim.: (Quinta causa); cioè che qui esamina la cosa superficialmente, e nel cap. 37 la espone esattamente in tutta la realtà: (V. Commento Scem-Tob ed Efodi). (MARONI).

(a) V. cap. 5. nota 22 *a* (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO

Sappi che i tre verbi ראה · הביט · חזה, si applicano alla vista dell' occhio ; ma si usano metaforicamente tutti tre, per la percezione dell' intelligenza. Quanto a ראה, ciò è conosciuto da tutti (1). Si dice, p. es.: וירא והנה באר בשדה « *Vide, eoco vi era un pozzo nel campo. (Gen., 29, 2)* e qui si tratta della *vista* dell' occhio ; ma in queste parole: ולבי ראה הרבה חכמה ודעת « *Ed il mio occhio vide molta sapienza e scienza. (Ecc 1, 16)*, si tratta di una percezione intellettuale. É in questo senso metaforico che bisogna intendere il verbo ראה, tutte le volte che si applichi a Dio, come p. es. in questi passi: ראיתי את ה' « *Vidi l' Eterno. (Re I. 22. 19)* — וירא אליו ה' « *L' Eterno si fece vedere (apparve) a lui. (Gen. 18, 1)* — וירא אלהים כי טוב « *Ed Iddio vide che era bene. (Gen 1, passim)* (2); — הראני נא את כבודך « *Fammi vedere la tua gloria. (Esodo, 33, 18)* — ויראו את אלהי ישראל « *E videro il Dio di Israel (ivi, 24, 10)* —

Quì si tratta sempre di una percezione intellettuale, mai per alcuna guisa, della vista dell' occhio; poichè gli occhi non percepiscono se non (ciò che è) corpo e solo da una parte (3), e con alcuni incidenti del corpo, come i suoi colori, la sua figura (geometrica) e simili (4); e cosi Iddio non percepisce per mezzo di un organo, come si spiegherà (più avanti) (5).

Anche הביט si usa nel senso di *riguardare* una cosa coll' occhio ; p. es. אל תביט אחריך « *Non riguardare dietro di te. (Gen. 19, 17)* — ותבט אשתו מאחריו « *Sua moglie riguardò essendo dietro di lui. (ivi, 26)* — ונבט לארץ « *Egli riguarderà verso la terra. (Isaia 5, 30)* (6). Ma si usa metaforicamente pel *riguardare* dello spirito, quando prenda in esame una cosa per comprenderla, come in questo passo לא הביט און ביעקב « *Non si vede iniquità in Giacobbe. (Num. 23, 21)*, perchè l' iniquità non si vede coll' occhio. Cosi in queste parole: והביטו אחרי משה « *Essi miravano dietro a Mosè. (Esodo, 33, 8)* —

Digitized by Google

poichè, secondo quello che dicono i Dottori, esse esprimerebbero la stessa idea, e dichiarerebbero che (gl' Israeliti) spiavano le sue azioni e le sue parole e le esaminavano (71). Le parole ; הבט נא השמימה « *Riguarda verso il cielo.* (*Gen.* 15 , 5), hanno pure lo stesso significato, poichè ciò avveniva in una visione profetica. Ed (in generale) il verbo הביט (*riguardare*) ha questo senso metaforico tutte le volte che si applica a Dio; per esempio : = כי ירא מהביט אל האלהים « *Poichè temette di guardare verso Iddio.* (*Esodo*, 3 , 6) — ותמונת ה יביט « *Egli contempla la figura del Signore* (8) — והביט אל עמל לא תוכל « *Né puoi riguardare l'iniquità.* (*Habac.* 1, 13) (9).

Cosi חזה si applica alla vista dell' occhio ; per esempio : = ותחז בציון עינינו « *E che i nostri occhi veggano in Sion* (ciò che desideriamo). (*Micha* 4 , 11) ; e si usa metaforicamente per la percezione del cuore (10), p. es. אשר חזה על יהודה וירושלים « *Che vide sopra la Giudea e Gerusalemme.* (*Isaia*, 1 , 1) — (11) היה דבר ה' אל אברם במחזה « *Fu la parola del Signore ad Abram in una visione.* (*Gen.* 15 , 1), e secondo questa metafora (12) fu detto : ויחזו את האלהים « *E videro Iddio.* (*Esodo*, 24 , 11). Bisogna bene intendere questo.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

(1) Vale a dire: Tutti sanno che ראה si usa tanto per la vista dell'occhio, quanto per la percezione intellettuale. (MARONI).

(2) Le parole ויראא אלהים כי טוב, esprimono il compimento del pensiero di Dio. (MARONI).

(3) Le edizioni della versione ebraica d' Ibn-Tibbon, hanno generalmente: ובצרו קצת מקריו; bisogna leggere, secondo il testo arabo: ובצד וקצת מקריו, come hanno, in fatti, i mss. di quella versione. (MUNK)

(4) Vuol dire: Cogli occhi non si possono percepire che alcuni degli accidenti dei corpi, come i colori, le dimensioni, la figura e simili; non altri accidenti che sono percetti mediante altri sensi; come il freddo ed il caldo dal tatto, il sapore dal palato e simili. (MARONI).

(5) V. questa prima parte cap. 44. L' autore vuol dire: Negli esempi recati si tratta dell' uomo che ha una percezione intellettuale dell' essenza di Dio, il quale non può essere percetto, mediante il senso della vista, perchè Dio non è corpo; e così, Dio stesso, per la stessa ragione, ch' egli è un essere semplice, non percepisce per mezzo di un organo ciò che è fuori di lui. (MARONI)

(6) Il profeta Isaia, dopo aver prenunziata la venuta degli Assiri contro Gerusalemme, come, in fatti, avvenne regnando Ezechia, descrive il misero stato a cui doveva esser ridotta la Giudea per l'invasione di quei barbari. Egli dice: וינהם עליו ביום ההוא כנהמת ים ונבט לארץ והנה חשך צר ואור חשך בעריפיה « *Essa* (quella nazione) *fremerá contro di lui* (Israel) *come freme il mare*: *ed* (allora) *mirando il paese, vi si vedrà l' oscurità dell' angustia* (חשך צר, come dicesse חשך של צרה) *e la luce oscurata nel suo cielo.* La voce נִבַּט è della conjugazione פִּעֵל come נִגַּשׁ — (MARONI).

(7) Cioè le criticavano e le giudicavano ma lignamente. L' autore allude a diversi passi del Talmud e dei Midrascim. Così, per esempio, il Talmud di Gerusalemme (*Biccurim*, cap. 3° *Scekalim*, cap. 5°), parla di due Dottori, uno dei quali aveva spiegato questo passo in un senso di elogio, e l' altro in un senso di biasimo. Secondo quest' ultimo, gl' Israeliti dicevano, parlando della grassezza di Mosè: — « *Guardate le sue cosce, guardate le sue gambe*; *egli mangia degli Ebrei, beve degli Ebrei*; *tutto quello che ha gli viene dagli Ebrei.* ומאן דאמר לגנאי חזי שאקי חזי כרעין אכיל מן יהודאי שתי מן יהודאי כל מדיליה מן יהודאי — (V. Tan'humà *(a)*, Sez. כי תשא רבא שמות, Sez. 51 e Talmud di Babi-

(a) Tan'humà (תנחומא) e propriamente מדרש תנחומא, è un commento allegorico del Pentateuco, così denominato del nome dal suo autore תנחומא בר אבא, che fiorì nel

Digitized by Google

lonia, *Kiduscim*, fog. 33 , *b*). Vi erano anche alcuni, dice altrove il Talmud, che giungevano sino a sospettarlo di adulterio. שחשדוהו מאשת איש — V. *Sanhedrin*, fog. 110 , *a* (Maroni).

(8) Forse non a caso l'autore cita insieme questi due versi. Sono due fatti che, secondo dicono i Dottori, uno fu conseguenza dell'altro, o meglio, uno fu premio dell'altro. V. più avanti cap. 5° (Maroni).

(9) Il profeta, considerando la grandenza e la prosperità del regno di Babilonia, ed antiveggendo la schiavitù a cui sarebbe stato ridotto Israel ; predetta prima la rovina di Gerusalemme si rivolge quindi a Dio, pieno di amaro cordoglio, e lo prega ad avere pietà del suo popolo ; e parlando del crudel modo onde sarebbe stato trattato Israel, soggiunge : — טהור עינים מראות ברע והביט א עמל לא תוכל למה תביט בוגדי תחריש כבלע רשע צדיק ממנו « *Tu hai troppo puri gli occhi per vedere il male, nè puoi riguardare l' iniquità : perchè riguarderai gli sleali e tacerai, mentre l' empio inghiotte chi è più giusto di lui ?* Che è quanto dire : Se detesti il male e l'iniquità, come puoi riguardare con favore il prosperare del Caldeo ingiusto, violento, crudele ed empio, che si divora il popolo tuo, il quale è veramente peccatore, ma meno peccatore di lui ? (Maroni).

(10) Anche nell' Ibn-Tibbon : והושאל להשנת הלב — Secondo Scem-Tob significa una percezione mediante l' immaginazione, non mediante l' intelligenza, che si direbbe השנת השכל, propriamente come era, in generale, la percezione dei profeti ; e quella particolarmente *degli eletti dei figli d' Israel* che fu una percezione imperfetta e contaminata. (V. il capitolo seg.). (Maroni).

(11) Il senso vero del verbo חזה in questo verso, secondo il Luzzato, è *ammonimento* ; poichè lo scopo vero della profezia, non è tanto predire il futuro, quanto di *ammonire* gli uomini e chiamarli a conversione. V. Luzzato, Com. Isaia, 1 , 1. (Maroni).

(12) Dicono i commentatori essere aggiunte le parole *secondo questa metafora*, per indicare che il verso ויחזו את האלהים, differisce nel senso dagli altri citati prima, essendo stata imperfettissima la percezione degli *eletti d' Israel*, e perciò soggiunge ודעהו, *bisogna bene intendere questo*. (Maroni).

11. secolo. Dicesi pure ילמדנו, perche ogni sezione incomincia : ילמדנו רבנו — (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO QUINTO

Il principe dei filosofi (1), quando incomincia la ricerca e la dimostrazione di alcuna cosa profondissima, si esprime, per iscusarsi, con delle parole il cui significato è questo: che il lettore dei suoi scritti non deve, riguardo alle sue ricerche, tacciarlo d' impudenza o (accusarlo) di parlare temerariamente e precipitatamente sopra delle cose onde non sappia nulla; si anzi deve vedervi l' ansietà e lo zelo (2) (di cui è animato); per produrre e fare acquistare delle opinioni vere, per quanto sia nel potere dell' uomo. E così noi diciamo non dovere l' uomo applicarsi a questo soggetto grave ed importante con precipitazione (3), senza essersi esercitato nelle scienze e nelle dottrine, senz' aver corretti colla maggior cura i suoi costumi ed uccisi i suoi desideri (4) e le sue passioni dipendenti dall' immaginazione. Solo dopo aver acquistata la cognizione di assiomi veri e certi (5), dopo avere imparate le regole del sillogismo e della dimostrazione, come pure la maniera di preservarsi dagli errori dello spirito, potrà incominciare le ricerche su questo soggetto. Nè dovrà decidere alcuna cosa secondo una prima opinione che gli venga, nè lasciare andare subito i suoi pensieri, volgendoli arditamente alla conoscenza di Dio, ma dovrà procedere con modestia e riserbo, ed arrestarsi talvolta per avanzarsi a poco à poco (6). È in questo senso che fu detto: = ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים « *Moisè nascose la sua faccia, poichè temeva di riguardare verso Iddio.* (*Esodo* 3, 6), dove bisogna anche aver riguardo (7) a ciò che indica il senso letterale; cioè che aveva paura di riguardare la luce risplendente (del roveto ardente) (8); non che gli occhi possano percepire Iddio (ch' egli sia esaltato ed elevato assai al di sopra di ogni imperfezione!) E Moisè meritò perciò degli elogi,

Digitized by Google

e l' altissimo versò (9) sopra di lui tanto della sua bontà e del suo favore, che potè poscia, essere detto di lui: ותמונת ה' יביט — « *Egli contempla l' immagine di Dio (Num. 12, 8)* poichè i Dottori dicono che fu una ricompensa per aver prima *nascosta la sua faccia onde non riguardare verso Iddio* (10). *Ma gli eletti dei figli d' Israel (Esodo 24, 11)*, agirono con precipitazione, lasciando un libero corso ai loro pensieri, e percepirono (la divinità), ma in una imperfetta maniera (11). Perciò fu detto di loro: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו וכו « *Essi videro il Dio d Israel, e sotto i suoi piedi ecc (ivi, v. 10)* e non si limita a dire semplicemente: = ויראו את אלהים ישראל « *Videro il Dio d' Israel*; poichè il complesso del discorso non ha altro scopo che di censurare la loro visione, non di descriverc come avevano veduto (12). Si volle dunque censurare la forma onde avevano percetto (Iddio) e che era contaminata di corporeità, il che era il risultato necessario della precipitazione onde avevano agito prima di essere perfezionati. Essi avevano meritata la distruzione (13); ma avendo Mosè interceduto per loro, fu loro accordato un indugio sinchè furono abbruciati in Tab'era תַּבְעֵרָה e Nadab ed Abihù furono abbruciati nel *Padiglione della Congregazione*, come è dichiarato dalla tradizione vera (14). Che se cosi avvenne riguardo a loro, tanto più sarà d' uopo che uomini inferiori come noi, e quelli che sono al di sotto di noi, attendano prima ad occuparsi del perfezionamento delle loro cognizioni preparatorie, e ad acquistare dei principj preliminari che possano purificare l' intelligenza della sua impurità, che consiste negli errori, ed allora potranno avanzarsi per contemplare la santa divina maestà (15); poichè (come fu detto) (16): וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה' « *Anche i sacerdoti che si accostano all' Eterno dovranno santificarsi, afflnchè l' Eterno non faccia strage tra di loro. (Esodo, 19, 22)* E già Salomone raccomandò la più gran precauzione all' uomo che desidera pervenire a questo grado (17); e servendosi di una parabola, diede questo avvertimento: שמר רגלך כאשר תלך אל בית האלהים « *Guarda il tuo piede quando vai verso la casa di Dio. (Ecc. 4, 17)*. (18).

Ritorno ora a terminare quello che aveva principiato a spiegare, e dico che, *gli eletti tra i figli d' Israel* avendo errato nella

Digitized by Google

loro percezione, anche le loro azioni furono fallaci, e piegarono verso le cose corporali pel difetto della loro percezione; e perciò la Scrittura dice: ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו « *Videro Iddio e mangiarono e bevettero.* (*Esodo.* 24, 11) (19). Quanto alla fine del verso (citato di sopra) (20), ossia le parole: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכו' « *E sotto i suoi piedi era come un' opera dello splendore dello zaffiro,* ecc. sarà spiegato in alcuni capitoli di questo trattato. (21).

Vogliamo, in somma, stabilire che qualunque volta il verbo חזה o ראה o הביט sia usato in questo senso, si tratta di una percezione intellettuale e non della vista dell' occhio; poichè l' Altissimo non é un essere che gli occhi possano percepire. Se tuttavia vi fosse un uomo limitato che non volesse pervenire a questo grado a cui noi vogliamo salire, ed ammettesse che tutte queste parole usate in questo senso, indicassero la percezione sensibile di alcune *luci create*, o angioli, o altra cosa, non vi sarebbe in ciò alcun male (22).

Digitized by Google

(1) Facilmente s' intende che l' autore vuol parlare di Aristotile. Egli allude in ciò che segue ad un passo del *Trattato del Cielo*, lib. 2°, al principio del cap. 12, dove Aristotile, principiando alcune quistioni relative al moto delle sfere, si esprime quasi coi termini stessi che quì gli attribuisce il Maimonide *(a)*. V. part. 2., cap. 19. (MUNK).

(2) Nell' Ibn-Tibbon : זריזות והשתדלות *solerzia e cura*. (MARONI).

(3) Vale a dire, alla metafisica. Nell' Ibn-Tibbon dicesi : שלא יהרס לזה הענין העצום הנכבד בתחלת המחשבה — (MARONI).

(4) Nell' Ibn-Tibbon : ויזקק מדותיו זקוק רב וימית תאוותיו — cioè, *che abbia molto purificati i suoi costumi*, e frenati i desideri. (MAR.)

(5) Letteralmente: *dopo aver ottenute delle premesse vere e certe ed averle sapute (b)*. La parola (araba) מקדמאת (in ebraico הקדמות) indica quì le proposizioni che servono di premesse nel sillogismo. L' autore annovera quì tutto quello che fa parte della scienza della logica, che devesi approfondire prima di cominciare i soggetti metafisici. (MUNK).

(6) Nell' Ibn-Tibbon : יבוש וימנע ויעמד, vale a dire: astenersi affatto in alcune cose incomprensibili all' umana intelligenza, ed in altre arrestarsi, per avanzarsi a poco a poco, secondo l' estensione della propria intelligenza. (MARONI).

(7) L' autore si serve spesso dell' espressione מצאפ"א אלי, *aggiunto a*, quando vuol dire che il senso letterale può essere ammesso insieme al senso allegorico *(c)*. (MUNK).

(8) Nell' Ibn-Tibbon : מפחדו להסתכל באור הנראה, ossia : *per paura di rigaardare la luce che si vedeva*, o *la luce apparsa*. Vuol dire: che temette di riguardare quella fiamma, la quale non aveva una reale esistenza, ma solo nello spirito di Mosè, come in ogni profezia la cosa veduta non esisteva che nell' immaginazione del profeta, sebbene a lui sembrasse di vederla realmente coi sensi. V. quest' opera part. 1, cap. 49 ; part. 2. cap. 36, e v. anche più avanti in questo cap. nota 22. (MAR.)

(a) Ecco il passo di Aristotile ivi, paragr. 1 : « Siccome si presentano qui due quistioni « nelle quali tutti possono trovarsi imbarazzati, tenteremo di esporre quello che ce ne sembra, « ben persuasi che il coraggio meriti di esser ricompensato col rispetto, anzi che essere « accusato di temerità, se per un amore ed una sete insaziabile della filosofia, ci chiamiamo « soddisfatti anche di soluzioni imperfette, dandoci alle più ardue ricerche. » —

— Le due quistioni delle quali quivi si parla, sono quindi enunciati più avanti, e sono una riguardo alla moltiplicità dei moti delle sfere ; l' altra riguardo ai corpi di ciascuna sfera. (MARONI).

(b) Nell' Ibn-Tibbon : — הקדמות אמיתיות — V. Introd. nota 92. Ivi Ibn-Tibbon traduce — הקדמה צורקת — (MARONI).

(c) Anche nell' Ibn-Tibbon : — מחובר למה שיורה עליו וכו' — (MARONI).

Digitized by Google

(9) Nell' Ibn-Tibbon: השפיע — V. questa prima parte, capitolo 2. nota 6. (Maroni).

(10) Nel Talmud di Bab. trat. *Berakhoth*, fog. 7 *a*, si dice fra altre cose, parlando di Mosè: בשכר מהביט זכה לותמונת ה' יביט — « *Per ricompensa di essersi astenuto dal riguardare, meritò di contemplare la immagine di Dio.* V. anche *Tan'humà* (תנחומא) Sez. Scemoth *(a)*. (Munk)

(11) Vuol dire: *gli eletti tra i figli d' Israel*, si applicarono ad acquistare la conoscenza di Dio con precipitazione, cioè, senza essere prima giunti a quel grado di perfezionamento che li rendesse atti a ciò, e quindi lo percepirono in un modo imperfetto. (Maroni).

(12) L' autore vuol dire: Se in questo passo, la scrittura avesse voluto descrivere come avevano veduto il Signore, avrebbe aggiunte altre parole, dopo le parole ויראו את אלהי ישראל, per indicare l' apparizione del Signore, come troviamo in Ezechiel, in Isaia, in Michea ed altri profeti, ma qui invece dopo aver detto che videro il Dio d' Israel, senza parlare altro di Dio stesso, descrive quello che vi era al di sotto (del suo trono) colle parole: ותחת רגליו וכו' (v. cap. 28), le quali parole servono ad indicare che quello che prima fu detto: *videro il Dio di Israel*, si deve intendere una *percezione imperfetta*. Il complesso dunque della frase serve a *censurare* la loro visione. (Maroni).

(13) La parola בליה è ebraica, nome d' azione da בלה — In due mss. troviamo בליה. con *beth*, parola araba (בליה) che ha quasi il medesimo senso. (Munk).

(14) Secondo la tradizione rabbinica, quelli che furono abbruciati in תַּבְעֵרָה (Num. 11, 1-3) sono gli stessi 70 anziani, i quali, come Nadab ed Abihù, abbruciati nel Santuario (Lev. 10, 2), sono indicati colle parole אצילי בני ישראל « *gli eletti dei figli d' Israel.* V. *Tan'humà*, sezione ויקרא רבא e בהעלותך, Sez. 20, verso la fine. (Munk).

(15) Nell' Ibn-Tibbon: ואז יבא להביט אל המחניה הקדוש הזה — (Maroni).

(16) Seguitai la versione d' Ibn-Tibbon, che aggiunge le parole: — וכאשר אמר — (Maroni).

(17) Vale a dire, a chi desidera giungere a questo grado di avanzamento intellettuale di poter meditare sulle cose divine e sulla divina essenza. (Maroni).

(18) L' autore spiega in un senso figurato che *l' andare al tempio* voglia dire; *occuparsi di Dio e delle cose divine.* Così spiega anche l' Eichhorn *(b)*. (Einleitung, ecc. §. 661). Il senso vero del testo, secondo la maggior parte dei commentatori, è il seguente: *Guarda bene i tuoi piedi quando vai alla casa di Dio*; colle quali parole si consiglia il vero culto, ed a preferire l' obbedienza, ai voti e alle molte vittime. (Maroni).

(a) Vedi cap. 4 n. 7. *a*. (Maroni).
(b) V. cap. 28, n. 12. *a*. (Maroni).

Digitized by Google

(19) Cioè, dopo aver veduto Iddio alla loro maniera si abbandonarono ai piaceri corporali *(a)*. (MUNK).

(20) L' autore intende parlare del v. 10: *videro il Dio d' Israele ecc.* (MUNK).

(21) V. questa prima parte, cap. 28; parte 2. cap. 26; parte 3. cap. 4. (MUNK).

(22) Colle parole *luce creata*, l' autore intende indicare tanto una cosa che abbia reale esistenza *fuori dello spirito* (חוץ לנפש), quanto una cosa la quale non esista che nell' immaginazione (בנפש או ברמיון) — L' autore dunque dopo avere stabilito che i verbi, ראה - חזה - הביט tutte le volte che si riferiscono a Dio, non significano che una percezione intellettuale, la concezione *subbiettiva*, non la realtà *obbiettiva (b)*, soggiunge: Se alcuno volesse ammettere che queste parole, anche in questo caso, significhino la percezione sensibile di *luci create*, ossia la visione sensibile di cose realmente esistenti, per esempio: che Mosè abbia realmente veduta una fiamma colla vista degli occhi, considerando quella luce o altra cosa, un angelo o altro, non vi sarebbe nulla di male, purchè non si confonda con Dio, e non sia, per alcuna guisa, attribuita a Dio corporeità. V. Efodi e Scem-Tob. (MARONI).

(a) Giorgio Gof. Eichhorn, nacque in Sassonia nel 1752. Fu uno dei più celebri orientalisti tedeschi. Morì nel 1827. (MARONI).

(b) È impossibile dare una definizione esatta di queste due parole *(obbiettivo* e *subbiettivo)*, senz' avvicinare una all' altra e senza riunirle, in certo modo, in uno stesso pensiero Ogni atto dell' intelligenza, sia un' idea, un giudizio, un ragionamento o una percezione, suppone, necessariamente, due condizioni: lo spirito stesso nel quale questo atto si compie e che ne ha la coscienza, e la cosa che afferma, che nega o ci rappresenta. Il primo si chiamò col nome di *soggetto* (*subjectum*, ciò che è posto di sotto, la sostanza del pensiero); la seconda si chiamò oggetto (*objectum* da *objicere*, ciò che è posto dinanzi a noi). Per la precisione dell' analisi filosofica, si convenne poi d' intendere per *subbiettivo* tutto quello che appartiene al soggetto, tutto quello che determina la sua natura e la sua esistenza; e per *obbiettivo* tutto ciò che è nei medesimi rapporti coll' oggetto. Per Aristotile la parola *soggetto* significa la sostanza intieramente passiva ed inerte, il *substratum* indeterminato, al quale viene ad applicarsi la forma, come il sigillo s' imprime nella cera. Il soggetto per eccellenza, il soggetto puro di ogni forma e di ogni qualità, era la *materia prima* o la semplice possibilità di essere. Questi due elementi della conoscenza erano denominati l' *intelligenza* e l' *intelligibile*, o la *sensazione* ed il *sensibile*. Le parole *soggetto* ed *oggetto*, *subbiettivo* ed *obbiettivo*, non si usarono come termini di un medesimo rapporto sino al tempo degli scolastici. Ma, invece del senso metafisico assoluto, che da noi si attribuisce ad essi, quello del pensiero e della realtà; non avevano che un senso logico o puramente relativo. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO SESTO (1)

Le parole איש ed אשה sono nomi usati, primitivamente, per (dire) *uomo* e *donna*, e poscia se ne valsero per indicare il maschio e la femmina di tutte le altre specie di animali. Dissero, per esempio: מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו — « *Di tutti i quadrupedi puri ti prenderai sette coppie, l' uomo e la sua moglie.* » *(Gen. 7. 2)* ; che è come se avesse detto: *il maschio e la sua femmina.* Poi il nome אשה fu usato metaforicamente, per qualunque cosa destinata e pronta a congiungersi ad un' altra cosa ; p. es. חמש יריעות חברת אשה אל אחותה « *Cinque cortine unite una all' altra.* *(Esodo, 26, 3)* (2). È chiaro che אחות *(sorella)* ed anche אח *(fratello)*, riguardo al senso figurato (3), si usano come omonimi, simili ad איש ed אשה —

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO SESTO

(1) Questo capitolo, secondo spiega il Scem-Tob. ha per oggetto di indicare che la parola אשה *(donna)*, comprende talvolta un' allusione alla materia, destinata a congiungersi colla forma che è indicata colla parola איש *(uomo)*. (MUNK — Aggiun. e correz.).

(2) Letteralmente: *la donna e la sua sorella*: la parola ירעה è di genere femminile. (MUNK).

(3) L' omonomia succede riguardo al senso figurato, analogo a quello indicato in ultimo colla parola אשה — (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO SETTIMO

Ciò che significhi la parola ילד è noto. Essa significa *partorire*; p. es.: וילדו לו בנים « *E gli avranno partoriti dei figli. (Deut. 21, 15)* Poscia questa parola fu usata figuratamente per la produzione delle cose naturali, p. es.: בטרם הרים ילדו « *Prima che i monti fossero nati. (Salmi, 90, 2)*; ed anche l' usarono nel senso di *far germogliare* (parlando di) ciò che la terra produce, per somiglianza del partorire; p. es.; והולידה והצמיחה « *E l' abbia fecondata e l' abbia fatta germogliare. (Isaia, 55, 10)*. Si applicò anche agli avvenimenti del tempo, come se fossero cose che nascessero; p. es.: כי לא תדע מה ילד יום « *Poichè tu non sai cosa partorirà il giorno. (Prov. 17, 1)*. Si applica finalmente a quello che sopravviene nei pensieri ed alle idee ed alle opinioni che sono prodotte, come si dice: וילד שקר *E partorirà menzogna. (Salmi 7, 15)* ed è in questo senso che fu detto: ובילדי נכרים ישפיקו « *E si contentano di figli di stranieri. (Isaia, 2, 6)*, cioè, si appagano (1) delle loro opinioni, come disse Jonathan ben-Uziel (2) nella versione di questo passo: ובנימוסי עממיא אזלין « *Seguono le leggi delle nazioni.* È in questo medesimo senso che quando alcuno abbia insegnato ad un altro alcuna cosa e gli abbia data un' idea, può essere considerato come se avesse generato quell' uomo, essendo egli stesso l' autore di quella idea; ed è pure in questo senso che i discepoli dei profeti furono chiamati בני הנביאים *figli dei profeti*, come spiegheremo parlando dell' omonimia del sostantivo בן (3) = È secondo questa metafora che fu detto di Adamo: ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו « *Adamo essendo vissuto centotrent' anni, generò a sua somiglianza ed a sua immagine. (Genesi, 5, 3)*, poichè già fu detto prima (4) cosa significhi l' *immagine* di Adam e *la sua somiglianza* (5). Tutti i figlio che prima aveva avuti non possedevano quello che costituisce la forma umana in realtà, o

Digitized by Google

che è chiamata l' immagine di Adam e la sua somiglianza, e riguardo alla quale fu detto (ch' era creato) *ad immagine di Dio e a sua somiglianza*. Ma riguardo a Seth, avendolo (Adam) istruito ed avendogli data l' intellingeza, onde arrivò alla perfezione umana, fu detto a sun riguardo: ויולד בדמותו כצלמו « *E Adam (generò) a sua somiglianza ed a sua immagine*. Già sai che, chiunque non abbia ottenuta questa forma, onde abbiamo spiegato il senso (6), non è un uomo, si un bruto avente la figura dell' uomo ed i suoi lineamenti ; ma egli ha la facoltà che non hanno gli altri animali, di fare ogni specie di danno e di produrre i mali. Perchè l' intelletto ed il pensiero che, in lui, erano destinati a fargli ottenere una perfezione che non ottenne, li adopera in tutte specie di astuzie che producono i mali e fanno nascere dei danni, come fosse, a cosi dire, una cosa che assomigliasse all' uomo o che lo contrafacesse (7). Tali erano i figli di Adam, nati prima di Seth; e perciò dissero nel Midras (8): כל אותן ק"ל שנה שהיה אדם הראשון נזוף היה מוליד רוחות « *Adamo nei 130 anni che fu riprovato generò degli spiriti*, ossia, demoni; ma quando ebbe ottenuta la sua grazia, generò dei simili a lui, ossia, *a sua somiglianza ed a sua immagine*. È ciò che è espresso con queste parole : ויהי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו « *Adamo essendo vissuto centotrent' anni generò a sua somiglianza ed a sua immagine* (9).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO SETTIMO

(1) Maimonide prende la parola ישפיקו nel senso di *contentarsi, essere soddisfatto*; e così Saadià *(a)* nella sua versione araba traduce יכתפון *(b)* (MUNK).

(2) Jonathan ben Uziel (יונתן בן עוזיאל), fu uno dei piú dotti dei discepoli di *Hillel il Seniore* (הלל הזקן). (V. Talmud di Bab *Sucà*, fog. 28). Egli visse poco prima di Onkelos (v. Introd. nota 49), il quale fu discepolo di Rabban Gamaliel il Seniore e contemporaneo di R. Eliezer e R. Jehosciua, discepolo di רבן יוחנן בן זכאי — Jonathan fece la parafrasi caldaica dei profeti primi ed ultimi (v. Talmud di Bab., *Meghillá*, cap. 1, fog. 3). Il Talmud non dice ch' egli abbia fatta alcuna versione del Pentateuco, anzi dice esplicitamente che il Targum della Legge lo fece Onkelos, nè parla di Jonathan se non riguardo ai profeti. Vi è tuttavia una parafrasi caldaica del Pentateuco attribuita a Jonathan, come pure una parafrasi ad alcuni versetti ed a parole isolate, detta תרגום ירושלמי *Parafrasi Gerosolimitana*. È opinione dei piú dotti critici moderni che, la parafrasi del Pentateuco, attribuita a Jonathan ben Uziel, sia di un autore, assai piú recente, di nome Ionathan, e posteriore di vari secoli a Ionathan ben Uziel. Si crede anzi che questa parafrasi del secondo Ionathan ed il *Jeruscialmi*, siano la stessa cosa e che prima si chiamasse ירושלמי *(Jeruscialmì)*, nome che restò poscia a poche varianti della medesima parafrasi, che prese il nome dell autore. V. נתיבות השלום, prefazione al Pentateuco *(c)*. V. anche Marascià *(d)* nelle sue illustrazioni al Talmud di Babilonia, trattato *Meghillá*, fog. 3. (MARONI).

(a) V. Introduz. nota 19. (MARONI).

(b) Anche il Luzzato traduce secondo il modesimo senso la parola ישפיקו: *e di ciò che è di straniera origine si trovano paghi*. — Eeco le sue parole nel commento — בכל ענין המצטרך להם לוקחים אנשים מן האומות ומעשה ידיהם מספיק להם ואם יהיו הרכרים ההם נעשים על ידי ישראל לא יספיק להם כי לרוב דבקותם במנהגי האומות נראה להם שאין שום רבר נעשה כהוגן אם הוא נעשה על ידי ישראל ויונתן בן עוזיאל תרגם לפי הענין ובנימוסי עמיא אזלין — V. Kimki, *Lessico*, radice שפק — (MARONI).

(c) V. cap. 25, nota *b*. (MARONI).

(d) R. Samuele Eliezer, o, come lo denomina l' Azulai (1), R. Samuel Hidlas, e detto, per abbreviazione מהר"שא fu celebre Rabbino, che fiorì in Germania nel principio del secolo 17. Sono celebri le sue Illustrazioni sopra molte parti del Talmud di Bab. חידושי הלכות come pure altre speciali Illustrazioni sulle Aggadoth del Talmud (חידושי אגדות) —

(1) *Chaim Joseph David Azulai, pronipote del celebre Abram Azulai di Fez, nacque in Gerusalemme nel 1719, e fu illustre ritualista e cabbalista; illustre per la sua sapienza e per le sue virtù. Scrisse moltissime opere rituali e bibliografiche. Morì in Livorno nel 1806. (Maroni).*

Digitized by Google

(3) Si vede che l' autore aveva l' intenzione di destinare un capitolo di questa prima parte alla parola בן, ma non lo fece *(e)*. (Munk).

(4) V. cap. 1, nella fine (Munk).

(5) Cioè la sua comprensione intellettuale, che fu assomigliata alla divina e come seguita a spiegare (Maroni).

(6) Cioè, la sua *forma specifica*, che è la facoltà intellettuale, e più propriamente la congiunzione dell' *intelletto attivo* all' intelletto passivo, per cui diventa *intelletto in atto*. V. cap. 1 nota 21. (Maroni).

(7) Nell' Ibn-Tibbon: כאלו הוא דבר ידמה לאדם או יחקהו (Mar).

(8) V. Talmud di Bab. trat. *Erubin*, fog. 18 *a*. V. pure, *Berescith Rabbá*, Sez 20 e 24, ove si dice la stessa cosa con termini un pooo diversi. (Munk).

(9) E' perciò, dicono i commentatori, che nella nascita di Seth dicesi: ויולד בן, perchè questo solo poteva dirsi suo *figlio*, poichè aveva ottenuta la sua *forma specifica*. V Scem Tob. (Maroni).

(e) L' Efodi fa osservare che l' autore parla dell' omonimia di בן nel cap. 22 e nel cap. 54 della 3. parte. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO OTTAVO

Il nome מקום è applicato primitivamente al *luogo* particolare e comune (1); poi la lingua gli diede una maggior estensione e ne fece un nome che indica il grado e la condizione di una persona, che è quanto dire la sua perfezione in una qualsiasi cosa, onde si dice: Un tale è nel tal luogo, o nella tal cosa (ossia, arrivato a tal grado). Tu conosci il frequente uso che se ne fece nella nostra lingua dicendo: = ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה « *Riempiva il posto de' suoi padri nella scienza e nella pietà.* e dicendo ancora: = ועדין מחלוקת במקומה עומדת « *La discussione resta al medesimo poste,* ossia, nel medesimo grado. É con questo genere di metafora che fu detto: ברוך כבוד ה' ממקומו « *Che la gloria del Signore sia celebrata nel suo luogo. (Ezech.* 3, 12) ossia, secondo il grado elevato che occupa nell' universo (2). E così ogni volta che si usa la parola מקום (luogo), parlando di Dio, non si vuol dire altra cosa, se non il grado della sua esistenza, che non ha pari, nè simile (3), come sarà dimostrato.

Ora sappi che, qualunque volta che ti spieghiamo, in questo trattato, l' omonomia di alcun nome, non abbiamo il solo scopo di risvegliare l' attenzione su quello che mentoviamo nello stesso capitolo, ma vogliamo aprire una porta e chiamare la tua attenzione sui diversi significati di quel nome, che sono utili al nostro scopo, non allo scopo di quelli che parlano un linguaggio volgare qualsiasi (4). Tu devi esaminare i libri profetici e gli altri libri composti dai savi, considerare tutti i nomi che vi sono usati, e prendere ogni nome omonimo in uno dei significati che gli possa convenire, avuto riguardo al discorso (in cui si trova). Quello che ora ti diciamo è la chiave di questo trattato e di altri nostri scrit-

Digitized by Google

ti. Cosi, per esempio, (considerando) la spiegazione che qui abbiamo dato del senso di מקום nel verso ברוך כבוד ה׳ ממקומו « *Chè la gloria del Signore sia celebrata nel suo luogo,* saprai che il medesimo senso è quello di מקום nel verso הנה מקום אתי « *Ecco un luogo presso di me (Esodo,* 33 , 21*)*, ossia, un grado di speculazione e di penetrazione per mezzo dello spirito non di penetrazione per mezzo dell' occhio, avendo riguardo nello stesso tempo al luogo del monte a cui si allude ed in cui avveniva l' isolamento di Mosè per ottenere la perfezione.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO OTTAVO

(1) Vale a dire: esso si applica talvolta ad un luogo *particolare* o ad un posto occupato da un corpo particolare; e talvolta ad un luogo *comune*, più o meno vasto e contenente molti luoghi particolari (come, per esempio, la casa contenente delle abitazioni, la città contenente delle cose, il paese contenente delle città, e così di seguito); e finalmente al luogo universale o allo *spazio* in generale. (V. cap. 52, n. 5, *a*) V. Aristotile, *Fisica*, lib. 4, cap. 2. (MUNK).

(2) Letteralmente: *secondo il suo grado e la sua alta dignità nell' esistenza*. Le parole (arabe) ועצם חטה sono tradotte nella versione d' Ibn-Tibbon: ועוצם חלקו, *e la sua grande parte*, ma Ibn-Falkira osserva, con ragione, che la parola חט non ha il senso di *parte*, ma quello di כבוד, *onore, dignità*; poichè non si potrebbe dire di Dio, Creatore di tutto l' universo, che abbia *una parte* in ciò che esiste. V. appendice del *Morè-ha-Moré*, pag. 149. (MUNK).

(3) Forse, secondo questo senso, i Rabbini chiamarono Iddio המקום — Secondo altri è chiamato המקום per la sua immensità לפי שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו *(a)* — (MARONI).

(4) L' autore vuol dire, che nella spiegazione delle parole, egli mira unicamente ad indicare i diversi significati filosofici, e che non si occupa delle spiegazioni filologiche, o dei diversi significati delle parole nel linguaggio volgare *(b)*.

(a) V. Luzzato, Isaia, 4, 5 — Egli dice che מכון e מקום, hanno il medesimo senso, come nell' arabo مَكَان — che la frase מקום הר ציון significa il Tempio, il quale fu anche detto semplicemente מכון o מקים; che poscia anche il cielo, sede di Dio, fu detto מקום e più tardi anche Iddio stesso fu denominato המקום, come è detto שמים, p. es. יראת שמים — e solo dopo la caduta del tempio, dimenticata l' origine di questa denominazione fu motivata dalla divina immensità. (MARONI).

(b) Nell' Ibn-Tibbon: לא לפי ענין מי שידבר בשפת בעלי לשון מן הלשונות — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO NONO

La parola כִּסֵּא è usata primitivamente nella lingua (ebraica) come nome del *trono*; e siccome il trono non è occupato se non da persone distinte e grandi, come i re, e che, per conseguenza è una cosa visibile (1), indicante la grandezza dell' uomo che ne fu giudicato degno, la sua nobiltà e la sua alta posizione; quindi il santuario fu chiamato כִּסֵּא *(trono)*, perchè indica la grandezza di chi si rivelò e che vi fece discendere la sua luce e la sua gloria (2). Così (il profeta) disse: כִּסֵּא כָּבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ « *Un trono di gloria, alto, dal principio, è il luogo del nostro santuario (Geremia, 17, 12)* (3). É anche nel medesimo senso che il cielo fu chiamato כִּסֵּא (trono); poichè per chi lo conosce (4) e lo contempla, indica la grandezza di chi lo fece esistere, che lo mette in moto, e che, mediante il bene che ne fa emanare, regge il mondo inferiore (5). Si legge, p. es.: כֹּה אָמַר ה' הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי « *Così dice il Signore: il cielo è il mio trono. (Isaia, 66, 1*, cioè, esso indica la mia esistenza, la mia grandezza e la mia potenza, come il trono indica la grandezza di chi ne fu giudicato degno (6). È ciò che devono credere quelli che cercano il vero, non che vi sia un corpo su cui Iddio s' innalzi. Quanto Egli è eccelso (al di sopra di un simile pensiero)! Poichè ti sarà dimostrato che l' Altissimo è incorporeo, e come potrebbe occupare un posto o posare sopra un corpo (7)? Ma la cosa è come l' abbiamo fatta osservare, cioè che qualunque luogo cui Dio abbia reso illustre e distinto colla sua luce e col suo splendore, come il Santuario o il cielo, si chiama כִּסֵּא trono.

Se la lingua estese l' uso di questa parola dicendo: כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ « *Poichè la mano (è posta) sul trono di Dio. (Esodo, 27,*

Digitized by Google

16) (8), è sempre una qualificazione della sua grandezza e della sua Maestà, una cosa che non bisogna rappresentarsi come esistente al di fuori della sua essenza, nè come una delle sue creature, in guisa che Dio sia talora senza il trono e talora col trono. Questa sarebbe, senza dubbio, un' empia credenza; poichè il profeta disse chiaramente: אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור ודור « *Tu, o Signore, esisterai eternamente, il tuo trono* (starà) *di generazione in generazione. (Lament.* 5, 19), il che indica che (il trono) è una cosa inseparabile da lui. Così dunque, in questo passo ed in tutti gli altri simili, si vuole indicare colla parola כסא (trono), la maestà e la grandezza di Dio, che non sono cose al di fuori della sua essenza, come sarà spiegato in alcuni capitoli di questo trattato (9).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO NONO

(1) Letteralmente: *una cosa esistente*. La parola (araba) מוגוד, sembra avere il senso di *esistente in maniera visibile, sensibile*. (MUNK).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: על עוצם מי שנגלה בו והשכין אורו וכבודו עליו — Il senso è: Il santuario è chiamato כסא, perchè è simbolo della Gloria di Dio che vi risiede, e come è scritto: נורא אלהים ממקדשיך « *Tu, o Dio, sei terribile* (venerando) *dai tuoi santuarj.* (*Salmi*, 68, 36). V. Scem Tob. (MARONI).

(3) Il senso di questo verso, secondo l' autore è: *Il luogo del nostro santuario è un trono di alta gloria, eterna*; e come spiegano i commentatori d' Ibn-Tibbon: ואותו הכבוד שהוא מראשון שחוא הית הוא מקום מקדשנו — I vari commentatori della Bibbia spiegano essi pure מראשון *dal principio, ab antico* (ma riferito a כסא), come — נכון כסאך מאז « *Stabile è il tuo trono ab eterno* (da pria che il tempo fosse). (*Salmi*, 93 2) ma il Luzzato fa osservare, primieramente, che in questo passo la parola מאז è riferita propriamente a כסאך, quello che non è della parola מראשון, che, secondo il suo avviso, si riferisce a מקום מקדשנו; ed in secondo luogo, non essere questo, generalmente, il senso della parola מראשון, che meglio si spiegherebbe יותר מן הראשון, come גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון — (Aggeo. 2. 9); ed opina che il profeta alluda alla futura edificazione del secondo tempio. Egli quindi traduce: *Sede augusta, eccelsa piu della prima, sarà il luogo del nostro Tempio.* (MARONI).

(4) Vale a dire, che ne abbia una cognizione scientifica e conosca le sfere ed i loro moti. (MUNK).

(5) Nell' Ibn-Tibbon: ומנהיג העולם השפל בהשפעת טובם — Quì si allude all' influenza delle sfere, mediante la quale, secondo i peripatetici, Iddio guida il mondo (v. p. 1. cap. 72). L' autore vuol dire, che il cielo indica la grandezza di Dio, giacchè prova che Dio creò tutto dal nulla, conserva tutto e governa tutto. Vedi Scem-Tob. (MARONI).

(6) Questo passo è svisato nella versione d' Ibn-Tibbon, che ha: — על גדולת מי שהוכן לו — Al-Harizi traduce: לגדול שהוא ראוי לו — (MUNK).

(7) Nell' Ibn-Tibbon: ואיך יהיה לו מקום או משכן על נוף (MARONI)

(8) L' autore vuol dire: Se si parlò d' un trono di Dio, in altri passi, nei quali non si tratta, nè del Santuario, nè del cielo, è sempre una qualificazione, ecc. (MUNK).

(9) V. piú avanti i capitoli che trattano degli attributi di Dio. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO DECIMO

Già abbiamo detto, come qualunque volta che, in questo trattato, parliamo di uno dei nomi omonimi, non sia nostra intenzione di mentovare tutti i sensi in cui quel nome è usato (poichè questo non è un trattato sulla lingua (1); si anzi, noi non facciamo menzione, tra quei diversi significati, se non di quelli onde abbiamo bisogno pel nostro scopo, e null'altro (2).

Fra queste parole (omonime) sono ירד e עלה; poichè queste due parole si usano, nella lingua ebraica nei due significati di *discendere* e di *salire*. Quando un corpo si trasporta da un luogo ad un altro più basso, si dice ירד *(discendere)*, e quando si trasporta da un luogo ad un altro più alto (3), si dice עלה *(salire)*. Poscia queste due parole furono applicate metaforicamente alla nobiltà ed alla grandezza; onde, quando il grado di un uomo fu abbassato, si dice ירד *(discese)*, e quando il suo grado fu innalzato in dignità, si dice עלה *(salì)*. È così che l'Altissimo disse: הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה — « *Lo straniero che sarà in mezzo a te, salirà sopra di te altissimo, e tu scenderai bassissimo. (Deut. 28, 43).* Fu detto ancora (facendo uso dei derivati di עלה =): ונתנך ה' אלהיך עליון וכו' « *Il Signore tuo Dio, ti renderà superiore ecc. (ivi, v. 1)* ed altrove: וינדל ה' את שלמה למעלה « *Ed il Signore innalzò Salomone altissimo. (Crona. I. 29, 25).* — Tu sai pure che i Dottori usano spesso questa espressione: = מעלין בקדש ולא מורידין « *si devono far salire le cose sante ma non farle discendere* (4). Si usa anche la stessa espressione (parlando del pensiero); quando la riflessione dell'uomo si abbassa ed il suo pensiero si volge ad una cosa assai vile, si dice *che discese* (ירד), e così quando il suo pensiero si volge ad una cosa elevata e sublime, si dice che *salì* (עלה) (5).

Digitized by Google

E siccome noi, uomini, ci troviamo nell' infimo luogo della creazione ed al grado più basso in confronto della sfera circondante (6), ed invece Iddio è al grado più alto per la realtà della sua esistenza, la maestà e la grandezza, non per un' altezza di luogo; quando l' Altissimo volle far provenire da lui la sapienza, e fare emanare la rivelazione sopra alcuno tra di noi, parlando della rivelazione discendente sul profeta e dell' entrata della divina maestà in un luogo, usò l' espressione di ירד (discendere) (7); e parlando della cessazione di quello stato d' inspirazione profetica in un individuo, o della divina Maestà, che si ritira da un luogo, usò l' espressione di עלה (salire) (8). Così dunque, ogni volta che troverai le espressioni di *discendere* e di *salire* riferite al Creatore, non possono essere intese che in questo significato. Ed anche quando avviene una qualche catastrofe in una nazione o in una contrada (9), secondo l' eterna volontà di Dio, (nel qual caso i libri profetici, prima di descrivere quella calamità, dicono che Dio, dopo aver visitate le azioni di quelle genti, fece discendere su di loro il gastigo), si usa pure, dissi, in questo caso, l' espressione di discendere (ירד); poichè l' uomo è ben poca cosa (10) perchè le sue azioni siano visitate, affinchè ne subisca la pena, se ciò non fosse per la volontà (di Dio) (11). Ciò fu chiaramente indicato nei libri profetici, in cui fu detto: מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו « *Cosa e l' uomo che tu te ne sovvenga ed il figlio di Adam* che tu lo visiti? (Salmi, 8, 5), il che allude a questo soggetto. Si usò dunque (dissi), in questo proposito l' espressione di *discendere*; p. es.: הבה נרדה ונבלה שם שפתם « *Orsù, scendiamo e confondiamo là il loro linguaggio. (Gen. 11, 7)* — וירד ה לראות « *Ed il Signore discese per vedere. (ivi, v. 5)* — ארדה נא ואראה « *Voglio discendere e vedere. (ivi, 18, 21)* — Il senso è sempre il sopraggiungere quaggiuso del castigo sopra gli uomini.

Quanto al senso precedente, ossia, quello di rivelazione (divina) e di nobiltà, si trova frequentemente; per esempio: וירדתי ודברתי עמך « *Scenderò e parlerò con te. (Num. 11. 7)* — וירד ה' על הר סיני « *Il Signore scese sul monte Sinai (Esodo, 19, 20)* — ירד ה' לעיני כל העם « *Il signore scenderà alla presenza di tutto il popolo. (ivi, v. 11)*. — ויעל מעליו אלהים « *Iddio salì d' in su di lui. (Gen. 35, 13)* — ויעל אלהים מעל אברהם « *Iddio salì di sopra Abraham.*

Digitized by Google

(Ivi. 17 . 22). Quanto a queste parole: ומשה עלה אל האלהים « *E Mosè salì verso Iddio. (Esodo 19 . 3)*. hanno il terzo senso (12) annunziando nel medesimo tempo che salì alla cima del monte (13), sul quale discese la luce creata (14); (ma non signiffcano per alcun modo che Iddio supremo abbia un luogo a cui si salga o da cui si discenda. Quanto Egli è superiore alle fantastiche idee degl' ignoranti !

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO DECIMO

(1) Nell' Ibn-Tibbon : כי אין זה המאמר בלשון, ossia, questo non è un lessico, in cui si debbano spiegare tutti i sensi di ogni parola (MAR.).

(2) L' autore vuol dire : sebbene le parole עלה e ירד, che saranno spiegate in questo capitolo, abbiano molti significati, non si parlerà se non di quelli che servono allo scopo a cui ora si mira. (MARONI).

(3) Nell' Ibn-Tibbon : ממקום אל מקום גבוה ממנו — (MARONI).

(4) Vuol dire : è lecito dare alle cose sacre un grado più alto ; ma non è permesro farle discendere ad uno più basso. Cosi, p. es. si legge nella Misnà (part. 2. trat. *Scekalim*, cap. 4. § 4) che i *pani di proposizione (a)* si mettevano prima sopra una tavola di marmo e poi sopra una tavola d' oro ; ma non sarebbe stato permesso di fare il contrario. Una comunità può vendere dei terreni per impiegarne il prezzo a fabbricare un tempio, e cosi col denaro ricevuto vendendo degli esemplari dei profeti, si possono acquistare degli esemplari del Pentateuco, ma è proibito fare il contrario — (V. ivi, trat. *Meghillà*, cap. 3. § 1). (MUNK).

(5) Come esempio di questo senso allegorico, l' autore cita, alla fine del capitolo, le parole : ומשה עלה אל האלהים « *E Mosè salì verso Iddio (b)*. (MUNK).

(6) Per *sfera* circondante l' autore intende la sfera superiore che circonda tutte le altre, e che, secondo lui, è indicata nella Bibbia colla parola ערבות — Vedi questa prima parte, cap. 70 e 72 al principio, e parte 2. cap. 6. (MUNK).

(7) V. gli esempi in fine di questo capitolo. (MARONI).

(8) V. pure gli esempi piú avanti in questo capitolo. (MARONI).

(9) Nell' Ibn-Tibbon : כשתרד מכה באומה או באקלים — Secon-

(a) La Sacra Scrittura chiama quei pani: לחם פנים — Nel Talmud di Babilonia (*Menà'hoth*, fog. 94. *b*), sono espresse varie opinioni riguardo alla forma di questi pani ; e quindi i commentatori danno varie ragioni a tale denominazione, onde pure diverse maniere di tradurre quel nome. Alcuni traducono *pane visuale* o *a facce*, perchè formato come una cassa vuota, con due sole pareti, una in faccia all' altra (*Talmud, ivi*). Altri traducono *pani di proposizione* o di *presentazione*, perchè dovevano stare sempre sulla tavola dinanzi al Signore (v. Aben-Esdra) (v. in quest' opera, cap. 24, n. 4, c) : ed altri, finalmente *pane eccellente*. (v. Risbam (רש"בם) (1), perchè doveva essere di eccellente qualità. (MARONI).

(b) R. Scem-Tob cita, come esempio di questo senso allegorico di ambedue i verbi עלה e ירד, il verso : והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו — « *Ed ecco gli angioli di Dio salivano e d'scendevano ecc.* (*Gen.* 28, 12) spiegando le parole מלאכי אלהים, i *savi ed i profeti* (e come spiega altrove l' autore stesso (cap. 15)), che salgono a percepire le cose divine, e poi discendono a guidare gli uomini. (MARONI).

(1) *Risbam* (רש"בם) *o R. Samuele ben Meir, nativo di Romrogh, nel secolo* 12. *fu nipote di Rascì, commentò alcune parti del Talmud e scrisse alcune note sul Pentateuco.* (*Maroni*).

Digitized by Google

do i commentatori, l' autore allude quì alla grande catastrofe degli edificatori della torre di Babel ed a quella della Pentapoli. L' autore reca dopo, di ambedue, i testi analoghi (MARONI).

(10) Nell' Ibn-Tibbon: להיות האדם שפל ונבזה — (MARONI).

(11) È usata qui, dice l' autore, l' espressione di *discendere*, per indicare che il castigo viene dalla suprema volontà di Dio; poichè non si potrebbe ammettere che Dio decretasse il castigo solo in seguito alle cattive azioni degli uomini, il che farebbe supporre che Dio possa essere influenzato e cangiare volontà. Riguardo all' importante problema della prescienza di Dio e del libero arbitrio dell' uomo, si può vedere la parte terza di quest' opera, cap. 17 e seg. *(a)* (MUNK).

(12) Cioè, il senso di un' altezza di pensiero che l' autore mentovò al 3. luogo. (MUNK).

(13) Nell' Ibn-Tibbon: מצורף אל היותו גם כן עולה — Vale a dire, che anche il senso letterale è vero, ossia che salì al monte. (MAR.).

(14) Vuol dire una luce creata espressamente per rappresentare la divina Maestà (שכינה). V. cap. 64, di questa 1. parte *(b)*. (MUNK).

(a) V. i commentatori della versione d' Ibn-Tibbon. Il senso sarebbe, che è usata in questo caso la voce ירד *(discendere)* per indicare la bassezza dell' uomo, le azioni del quale parrebbe non dovessero essere curate da Dio altissimo. Ciò risulta dal verso citato dell' autore: מה אנוש וכו' — (MARONI).

(b) V. cap. 5. n. 21. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XI.

Il significato primitivo dalla parola ישב , nella nostra lingua è *essere seduto*; p. es.: ועלי הכהן יושב על הכסא « Ed Eli sacerdote era seduto sulla sedia. (Sam. I. 1. 9). E siccome l'uomo seduto trovasi posto nelle stato più perfetto di riposo e di stabilità, questa parola fu metaforicamente applicata a qualunque stato stabile e fermo, che non si cangi. Perciò, promettendo a Gerusalemme, nel suo più alto grado (di prosperità), la durata e la stabilità, (il profeta) disse: וראמה וישבה תחתיה « *Ella sarà innalzata ed assisa al suo posto. (Zac 14, 10)* (1). Ed altrove fu detto: מושיבי עקרת חבית « *Fa sedere la donna sterile nella casa. (Salmi, 113, 9)* — il che significa: la ferma in un modo stabile (2). É in quest' ultimo senso che fu detto di Dio: אתה ה' לעולם תשב « *Tu o Signore, starai eternamente. (Lamen. 5, 19)* — הישבי בשמים *Tu che stai nel cielo (Salmi, 123. 1)* יושב בשמים « *Quegli che sta nel cielo. (Salmi, 2. 4)* ossia, *quegli che è eterno e stabile*, nè è soggetto ad alcuna specie di cangiamento di essenza, nè cangiamento riguardo ad uno stato qualunque che sia fuori della sua essenza, nè finalmente, cangiamento riguardo alla sua relazione con altra cosa, poichè non vi è tra lui e le altre cose alcuna relazione, tale ond' egli possa subire un cangiamento in quella relazione, come si spiegherà (3). E con ciò è perfettamente stabilito ch' Egli (Dio) non può, in nessuna maniera cangiare, e com' Egli stesso, chiaramente disse: כי אני ה' לא שניתי « *Poiche io il signore non cangio. (Malach, 3, 6)* — cioè, di niun cangiamento; ed è questa idea che è espressa dal verbo ישב , quando è applicato a Dio. Ma nella maggior parte dei testi non è considerato in relazione che col cielo, poiché il cielo è una cosa in cui non è nè cangiamento nè variazione, ossia, che i suoi individui (4) non sono soggetti a cangiamento come gl' in-

Digitized by Google

dividui nelle cose terrestri, che nascono e periscono. Così, quando Iddio è considerato in quella relazione (espressa dall' omonimia (5)) colla specie degli esseri soggetti alla nascita e alla distruzione, si dice ugualmente di lui יושב; poichè quelle specie sono perpetue, ben regolate e di una esistenza stabile, come quella degl' individui del cielo (6). = Così, per esempio, fu detto: = הישב על חוג הארץ « *Quegli che siede al di sopra del circolo della terra.* *(Isaia 40, 22)* il che vuol dire, quegli che è perpetuo e stabile al di sopra del circolo della terra, e del giro (circolare,) di lei alludendo alle cose che *alternativamente* vi nascono (7); ed ancora fu detto: ה' למבול ישב « *Il Signore era assiso al diluvio.* *(Sal. 29, 10)* ossia, quando le cose della terra cangiarono e perirono, non vi fu in Dio cangiamento di relazione, ma quella relazione che ha colla cosa (8), la quale nasce o perisce, è una sola relazione stabile e fissa; poichè è una relazione alla specie degli esseri, non ai loro individui. Considera bene che tutte le volte che troverai l'espressione di ישב applicato a Dio, sarà in questo senso.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XI.

(1) La parola וְרָאֲמָה, si deve intendare come ורמה della radice רום — L' *Alef* è in luogo della ו seconda radicale, come וְקָאם שאון (Osea, 11), se non che quivi l' Alef è muta V. Kim'hi, *Lessico* (MARONI).

(2) Vuol dire: Iddio, dandole dei figli, le assicura una dimora stabile nella casa *(a)*. (MUNK).

(3) V. cap. 56 *(b)*. (MUNK).

(4) L' autore chiama *individui del cielo*, le sfere celesti e gli astri fissi in quelle sfere. V. questa prima parte, cap. 72. (MUNK).

(5) Cioè, dall' omonima di cui si parla in questo capitolo. (MUNK).

(6) Vuol dire: Iddio è considerato in relazione col cielo, perchè gli individui del cielo, cioè gli astri, non sono soggetti a cangiamento come le cose terrestri; nè mai è considerato in relazione cogl' individui perituri della terra, sì colle specie che sono di una esistenza stabile, come gli individui del cielo. Ciò è meglio spiegato in fine di questo capitolo. (MAR.).

(7) L' autore scherza sul doppio senso della parola araba דור (come sostantivo e come avverbio) e noi tentammo di espsimere quel giuoco di parole colla parola *tour* *(c)*. Ibn-Tibbon usò la parola חלילה presa nel senso che ha nell' espressione חוזר חלילה, e quindi per tradurre il sostantivo דור, formò la parola חלילות — L' oscurità delle due parole usate da Ibn-Tibbon fu cagione che i copisti le alterassero sovente, ed i mss. come anche le edizioni presentassero qui molte variazioni. Bisogna leggere: אל סבוב הארץ ר"ל חלילותה רמוז לענינים ההוים בה חלילה *(d)*. Al-'Harizi tradusse: — בהקפת הגלגל, *per la rivoluzione della sfera*, il che è un errore. (MUNK).

(8) Ibn-Tibbon parafrasò questo passo colle parole אל כל אחד מן הענינים ההם — *con ciascuna di quelle cose*. Al-Harizi face qui un errore riferendo il suffisso a Dio, e traducendo — אליו לו לזולתו — (MUNK).

(a) La parola עקרת, non è *connessa*, ma della forma di ממלכת — V. Kim'hi. — Un altro esempio simile a questo, citato dall' autore, trovasi nei salmi: — אלהים מושיב יחידים ביתה « *Iddio fa stare stabilmente i sol'nghi in casa, cioè in* numerosa famiglia. *(Salm.* 68, 7*)*. (MARONI).

(b) Nel cap. 56, l' autore dimostra che Dio non ha nè somiglianza, nè rapporto con niuna delle sue creature. (MARONI).

(c) Ecco la versione francese: .....ou de son *tour*, en faisant allusion aux choses qui y naissent *tour a tour*. Il senso che l' autore dà a questo passo, lo deduce dalla perola הוג *circolo*, cioè: in tutte le cose della terra si conservano le specie, e solo gl' individui vi nascono e periscono alternativamente, come il volgersi di un globo nel suo moto circolare. Il senso vero è checome si conservano gl' individui del cielo, così nelle cose della terra. le specie. V. nota precedente. (V. cap. 72). (MARONI).

(d) Nell' edizione di Sabbionetta della versione d' Ibn-Tibbon, leggesi: — ר"ל חללתה רומז לענייניים ההוים בחללה — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XII.

La parola קום (1) è un omonimo, ed uno dei suoi significati (2) è *stare ritto*, il contrario di ישב *stare seduto* ; p. es. ולא קם ולא זע ממנו « *Non stava ritto, né si scuoteva dinanzi a lui. (Ester* 5 , 9*)*. = Ha pure il senso di *stabilità* e di *affermazione* o *confermazione* ; p. es.: יקם ה' את דברו « *Possa il Signore confermare* (adempiere) *la sua parola. (Sam. I.* 1 , 23*)* ; — ויקם שדה עפרון « *Il campo di Efron rimase* (*fermamente*) *acquistato.* (*Genesi* , 23 , 17) — וקם הבית אשר בעיר « *La casa che è nella città resterà acquistata.* (*Lev.* 25 , 30) — וקמה בידך ממלכת ישראל » *Ed il regno d' Israel resterà fermo in tua mano* (*Sam. I,* 24 , 21) — È sempre in questo senso che la parola קום si dice di Dio; p. es: עתה אקום יאמר ה' « *Ora sorgerò dice il signore* (*Salmi,* 12 , 6 *ed Isaia* 33 , 10*)* il che vuol dire ora adempierò la mia parola, la mia promessa e la mia minaccia (3), אתה תקום תרחם ציון « *Tu sorgerai e avrai pietà di Sion. (Talmi,* 102 , 14*)*, ossia, adempirai la promessa di commiserazione che le facesti. E siccome chi è deciso di fare una cosa, si muove all' azione alzandosi, si dice di chiunque si senta eccitato ad una cosa *che si alzò* ; p. es.: כי הקים בני את עבדי עלי « *Poiché mio figlio eccitò il mio sèrvo contro di me (Sam. I.*-22 , 8*)* — Quest' ultimo significato si applica anche metaforicamente all' esecuzione del decreto di distruzione pronunziato da Dio contro delle persone che abbiano meritato il castigo; p. es.: וקמתי על בית ירבעם « *Sorgerò contro la casa di Geroboamo. (Amos.* 7 , 9*)* — וקם על בית מרעים « *Sorgerà contro la casa dei malfattori (Isaia,* 31 , 2*)* — (4) Forse anche le parole עתה אקום « *ora sorgerò* (citate di sopra) hanno questo medesimo significato; come pure le parole —

Digitized by Google

אתה תקום תרחם ציון « *Tu sorgerai ed avrai pietà di Sion.* ossia, ti leverai contro i tuoi nemici. È questo senso che è espresso in molti versi, e quivi (5) non potrebbe trattarsi di alzarsi o di sedersi, il che sarebbe indegno di Dio (6). = Dicono i Dottori : אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה « *Lassuso non può supporsi ne l' alzarsi ne il sedersi* (7); poichè עמד si usa nel senso di קם

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XII.

(1) Nell' Ibn-Tibbon, trovasi קימה invece di קום — Vedi la nota seg. (Maroni).

(2) Alcuni commentatori domandano perchè l'autore, parlando del senso proprio e principale del verbo קום, abbia detto: *uno dei suoi significati*, invece di dire: *il suo significato primitivo*, oppure: *significa primieramente*, come fa per solito, nella spiegazione degli omonimi. Ma essi non considerarono che il senso primitivo del verbo קום è *alzarsi*, ed invece le spiegazioni dell' autore si riferiscono ad un altro significato dello stesso verbo, quello di *stare ritto*, ed è quest' ultimo senso ch' egli dà al verbo קום nei passi biblici che cita. Non è dunque da stupire, col commentatore Scem-Tob, che l' autore, invece di citare dei passi del Pentateuco, sia andato a cercare un esempio del senso proprio nel libro di Ester. Negli esempi proposti da Scem Tob, cioè ויקם אברהם (Gen. 22, 3), ויקם פרעה (Esodo, 12, 30), il verbo קום significa alzarsi, ed invece nel passo di Ester può tradursi *star ritto*. Al-Harizi espresse in senso contrario traducendo: וענינו לקום היושב במקומו; ed interpretando nel senso di *alzarsi*, non comprese l' intenzione dell' autore, ed anche ne alterò le parole. Ibn-Tibbon tradusse letteralmente: ואחר מענייו הקימה, prendendo קימה nel senso della parola araba קיאם *essere ritto*. Invece di מענייו, che trovasi nelle edizioni d' Ibn-Tibbon, bisogna leggere: — מענייו, come si trova nei mss *(a)*. (Munk).

(3) Nell' Ibn-Tibbon: — עתה אקיים דברי ויעודי — La frase עתה אקום, nei due versi quì citati, significa, secondo l' autore, l' *infallibilità* della parola di Dio. Quindi nel salmo 12, il Salmista dopo avere deplorato la malvagità de' suoi tempi e fatti voti perchè siano distrutti i superbi, soggiunge: — משד עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר ה' אשית בישע וכו' « *Per lo strazio dei poveri, pel gemito dei miseri, ora sorgerò, dice il Signore e li porrò in salvo.*; che è quanto dire: — l Signore promette infallibilmente di porre in salvo gli oppressi, ed, in fatti, dichiara subito dopo; essere infallibile la parola del Signore — אמרות ה' אמרות טהורות — (v. Kim'hi, ivi).

Così pure in Isaia, dopo aver descritto la devastazione della Giudea invasa dagli Assiri, soggiunge: עתה אקום יאמר ה' עתה ארומם עתה אנשא — che significa: ora appunto che voi credete invitto quel prepotente nemico, io vi prometto *infallibilmente* che avrete prodigiosamente salvezza, ed io ne sarò elevato e glorificato. (Maroni).

(4) Questo verso è in Isaia, cap. 31 (non 21, come per errore trovasi nella versione francese). Quivi parlasi della Giudea che, nel tempo dell' invasione assira, aveva invocato soccorsi agli Egiziani. Dicesi dunque:

(a) Nell' edizione di Sabbionetta, leggesi: מענייו — (Maroni).

Digitized by Google

הוי היורדים מצרים לעזרה ועל סוס ישענו ויבטחו על רכב כי רב ועל פרשים כי עצמו מאד ולא שעו על קדוש ישראל ואת ה' לא דרשו

« *O voi, che andate in Egitto per soccorso, appoggiandovi sui cavalli; e confidate nelle numerose cavalcature e nei moltissimi cavalieri, nè vi rivolgeste al santo d' Israel, ne ricorreste al Signore.* — וגם הוא חכם ויבא רע — ואת דבריו לא הסיר וקם על בית מרעים ועל עזרת פעלי און « *Ma anch' egli è savio, e manda ad effetto il male* (minacciato) *nè trascura le proprie parole: egli sorgerà contro la casa dei malvagi e contro il soccorso degl' iniqui*; vale a dire: Voi stimate operare da savi, invocando il soccorso dell' Egitto, e stoltezza considerate il confidare nel Signore. Ma, anch' Egli (il Signore) è savio, più savio di voi; poichè mentre voi non otterrete il bene che speravate dall' alleanza dell' Egitto, Iddio certo farà avvenire il male (minacciato), adempirà infallibilmente la sua parola, e sorgerà contro ecc. (Maroni).

(5) Colla parola araba תם, *lá*, l' autore vuol dire: *presso Dio, parlando di Dio (a).* (Munk).

(6) Letteralmente: *Ch' Egli* (Dio) *sia esaltato (b).* (Munk).

(7) V. Talmud di Bab. Trat. *Haghigá*, fog. 15 *a*. Si vede che il Maimonide ammette in questo passo la parola עמידה, che gli editori del Talmud cancellarono, per conformarsi all' opinione di Rascì. V Samuele Jafè *(c)* nel suo יפה מראה, al principio di *Beracoth*. (Munk).

(a) Nell' Ibo-Tibbon: לו שיש לא קימה וישיבה — (Maroni).
(b) Nell' Ibn-Tibbon: חלילה לו — . (Maroni).
(c) Samuele Jafè, figlio d' Isach, nativo di Germania; fiorì verso la fine del secolo 16 ed al principio del 17. Fece vari commenti sul Rabboth e sulle Aggadoth del Talmud (Maroni)

Digitized by Google

CAPITOLO XIII.

Il verbo עמד è un omonimo, che ha (primieramente) il senso di *alzarsi, star ritto*; p. es.: בעמדו לפני פרעה « *Quando stette dinanzi a Faraone. (Gen. 41, 46)* — אם יעמד משה ושמואל « *Se stessero Mosè e Samuel* (1). *(Gerem. 15, 1)* — והוא עמד עליהם « *Egli stava presso di loro. (Gen. 18, 8)* — Ha (poi) il senso di *astenersi arrestarsi (cessare)*; p. es.: כי עמדו לא ענו עוד « *Poiche si astennero, nè più risposero. (Giob. 32, 16)* — ותעמד מלדת « *Ella cessò di partorire. (Gen. 29, 35)*. — Ha anche il senso di *essere stabile, perdurare, (conservarsi, sussistere)*; p. es.: למען יעמדו ימים רבים « *Affinche si conservino lungo tempo. (Ger. 32 14)* — ויכלת עמד « *Tu potrai sussistere. (Esodo. 18, 23)* — על כן עמד טעמו בו « *Perciò vi si conservò il suo sapore. (Ger. 48, 11)*, cioè, esso (Moab) continuò a sussistere ed a conservarsi (2); וצדקתו עומדת לעד « *E la sua giustizia sussiste sempre (Salmi, 91, 3)*, (ossia), è stabile e permanente. Tutte le volte che il verbo עמד è applicato a Dio, è in questo ultimo senso; p. es.: ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים « *I suoi piedi staranno sul monte degli Olivi. (Zac 14, 4)* cioè, le sue cause, ossia, gli avvenimenti causati da lui, sussisteranno si confermeranno. Ciò sara anche spiegato quando parleremo dell'omonimia della parola רגל *piede* (3). È pure in questo senso che bisogna intendere le parole di Dio dirette a Mosè: ואתה פה עמד עמדי « *E tu sta quì presso di me. (Deut. 5. 28)*, e queste parole di Mosè: אנכי עמד בין ה' וביניכם » *Io stava tra il Signore e voi. (Ivi. v. 5)* (4).

Digitized by Google

(1) L' autore cita questo verso come esempio del primo senso, cioè *alzarsi*, e del secondo, ossia *star ritto*. Il testo dice: ויאמר ה' אלי אם יעמד משה ושמואל לפני אין נפשי אל העם הזה « *Il Signore mi disse: Se pure Mosé e Samuele sorgessero* (dal sepolcro) *e mi si presentassero, non diverrei propizio a questo popolo.* V. Efodi e Scem-Tob. (MARONI).

(2) Geremia, predicendo (nel capitolo 48) la caduta e la cattività di Moab, dopo una pace ed una prosperità secolari, paragona i Moabiti ad un vino squisito che fu tenuto sempre sulla sua fondata, nè fu mutato d' uno in un altro vaso, onde conserva sempre il suo sapore naturale, austero e forte, nè si altera il suo odore. Notisi che gli antichi stringevano le uve, ed il vino colava in una cisterna (detta in latino *lacus*, *fossa* ed in ebraico יֶקֶב) dove si conservava bene in tutta la sua forza. Questa cisterna era quadra o rotonda ed incrostata per ogni parte; talora di marmo, talora di calcina o di gesso (Plin. 33, 1). Da questa cisterna, che era unita alla vigna, si cavava il vino per metterlo in vasi, per lo più, di terra cotta; e questi vasi, si mettevano in terra, sepolti in tutto o in parte, o si tenevano nelle cantine (Plin. 14, 21) — Il profeta dunque vuol dire colla sua allegoria, essere i Moabiti un popolo, il quale avendo goduto sempre in una pace inalterata, nè mai avendo perduta la sua indipendenza, nè mai essendo stato condotto in ischiavitù; conservò sempre la sua prosperità ed una splendida ricchezza — שאנן מיאב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר — e come nella parafrasi di Jonathan: - שַׁלֵּן מואבאי מזעוריהון ושקטין אינון על נכסיהון וכו' על כן אוריכו שלייוא נכסיהון כחמרא דינטיר על שמריה וכו'. Ma ecco, soggiunge il profeta, il Signore dice: verranno giorni in cui gli manderò dei tramutatori, che lo tramuteranno, e vuoteranno i suoi vasi ed i suoi otri spezzeranno: לָכֵן הנה ימים באים נאם ה' ושלחתי לו צעים וצעוהו וכליו יריקו ונבליהם ינפצו, e come in Ionathan: ואשלח עליהון בזזים ויבזונון ונכסיהון ירוקנון וטוב ארעהון יגמרון -

(3) V. cap. 28. (MUNK).

(4) L' autore non spiega chiaramente il suo pensiero. Secondo i commentatori, Maimonide vuol dire, che il verbo עמד, nei due ultimi passi si applica alla parte stabile e permanente di Mosè, ossia alla sua anima intellettuale, e all' unione di questa coll' *intelletto attivo* e con Dio. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO XIV.

Quanto all' omonimia della parola אדם, essa è primieramente il nome del primo uomo, nome derivato, che secondo il testo (della Scrittura), viene da אדמה (1) *(terreno)*. È poi il nome della specie; p. es.: לא ידון רוחי באדם « *Il mio spirito non piatirà più coll uomo. (2) (Gen.* 6, 3*)* — ומותר האדם מן הבהמה אין « *Nulla è il vantaggio dell' uomo sulla bestia. (Ivi,* v. 19*)*. É anche un nome per indicare la moltitudine, ossia, il popolo, eccettuati gli uomini distinti; p. es.: גם בני אדם גם בני איש « *Tanto i plebei, quanto i nobili. (Salmi.* 49, 3*)*. In questo terzo senso (si trova anche nei versi seguenti): ויראו בני האלהים את בנות האדם « *I figli di Dio* (3) *videro le figlie dell' uomo. (Gen.* 6, 2*)* — אכן כאדם תמתון « *Certo, come abbietti uomini morrete. (Salmi,* 82, 7*)*.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XIV.

(1) Maimonide, come altri commentatori, trova l' indicazione di quest' etimologia nella Gen. cap. 2, v. 7, e cap 3, v. 23 *(a)*. (MUNK).

(2) Incerto sul significato che l' autore dava a questo passo della Genesi, e particolarmente alla parola ידון abbiamo seguito gli antichi commentatori ebrei, la maggior parte dei quali, prende questo verbo nel senso di *contendere, piatire*. Il senso sarebbe: *Il mio spirito non sarà sempre in disputa, (o in lotta) coll' uomo*; ossia, lo spirito non avrà a sostenere una lotta perpetua colla materia, poiche la loro unione sarà di una durata limitata *(b)*. L' autore volle solo citare un esempio in cui la parola אדם fosse usata per indicare il genere umano. Questo capitolo sembra avere per unico scopo di fare osservare i diversi sensi che ha la parcla אדם nei primi capitoli della Genesi: l' uomo *creato ad immagine di Dio*, è il *genere umano*, ed invece nelle *figlie dell' uomo* si allude all' *uomo volgare*. (MUNK - Aggiunte e correzioni).

(3) Pei diversi significati della parola אלהים, v. cap. 2, al principio. *(c)* (MUNK).

(a) Alcuni pretesero derivare l' etimologia di אדם, nome proprio del primo uomo, dalla parola ארמה che in sanscritto significa *primo*; altri da אדום *rosso*, perchè i terreni di Asia sono rossicci. (V. Gius. Flav., Antichità Giud. 8, 8). (MARONI).

(b) Questa interpretazione fu data a questo testo da R. Jehudà *'Hijugh*, celeberrimo grammatico, nativo di Fez, e che fiorì nel secolo 11. ed esso poscia fu seguito da altri (vedi Kim'hi, Lessico, radice דין). Nel Talmud di Babilonia (Sanhedrin, fog. 107 *b* e 108 *a*) spiegasi la parola ידון — tanto nel senso di דין *(giudizio)* della radice דון — quanto nel senso di נדין *(fodero)* della radice נדן — considerando il corpo verso lo spirito come il fodero alla spada —

Quanto alle parole והיו ימיו מאה ועשרים שנה — « *E saranno i suoi giorni Cento e vent' anni* ; anche secondo Abarbanel, significano una limitazione nella vita, come dice il Munk; ma generalmeete sono interpretate come un termine perentorio dato allora da Dio agli uomini, prima di punirli col diluvio. — Anche Onkelos traduce: — ארכא יהיכנא לבניא מאה ועשרין שנין אם יתובון — (MARONI).

(c) Secondo il Scem-Tob e l' Efodi, lo scopo principale di questo capitolo è l' interpretazione di questo verso — ויראו בני האלהים את בנות האדם — Pretermesso il Midras (v. Jalkut) che spiega questo אלהים nel senso di angioli; tutti i commentatori sono concordi che le parole בני האלהים — significano uomini di un grado superiore o per forza fisica, o per morale perfezionamento. Alcuni spiegano בני האלהים i discendenti di Seth, e בני האדם — i discendenti corrotti di Caino. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XV.

יצב o נצב = Quantunque queste due radici siano differenti, hanno, come sai, il medesimo significato in tutte le loro forme di coniugazione (1). È un omonimo che talvolta ha il senso di *alzarsi* e *star ritto* (2) p. es.: = ותתצב אחתו מרחוק « *Si fermò sua sorella da lontano. (Esodo, 2, 4)* (3) — יתיצבו מלכי ארץ « *Stanno* (con loro) *i re della terra.* (*Salmi*, 2, 2) — יצאו נצבים « *Uscirono e si fermarono.* (*Num.* 16, 27) — e talvolta ha quello di essere *stabile, permanente.* Tutte le volte che questa parola è usata riguardo al Creatore, ha quest' ultimo senso; p. es.: והנה ה׳ נצב עליו « *Ed ecco il Signore stava al di sopra di lui.* (*Gen.* 28, 13), essendo stabile e permanente al di sopra di quella, ossia, al di sopra della scala, un' estremità della quale è nel cielo e l' altra è sulla terra, e nella quale si lanciano (4) e salgono quelli che salgono, a fine di percepire quello che è al di sopra necessariamente (5); poichè è stabile e permanente sulla cima della scala. È chiaro del resto che, se io dico qui *al di sopra di quella*, è secondo l' allegoria che fu usata (6). = *I messaggieri di Dio* sono i profeti (7), così chiamati chiaramente (in questi versi): וישלח מלאך « *E mandò un messaggiero.* (*Num.* 20, 16) — ויעל מלאך ה׳ מן הגלגל « *Un messaggiero del signore salì da Ghilgal.* (*Giud.* 2, 1). È quanto giustamente fu detto *salivano e discendevano*, (ossia, mettendo) il verbo salire prima del verbo discendere! poichè (il profeta), dopo esser salito ed avere raggiunti alcuni gradi della scala, discende poscia con ciò che apprese per guidare gli abitanti della terra ed istruirli, il che è indicato dal verbo discendere, come abbiamo spiegato. (8).

Ritorno al nostro soggetto, cioè, che (in questo testo),

Digitized by Google

נצב significa *stabile, perpetuo, permanente,* non lo *stare ritto* come un corpo. Nello stesso senso altresi (bisogna spiegare questo verso): ונצבת על הצור « *Starai sulla rupe* (*Esodo*, 33, 21) (9); poichè già comprendesti che נצב e עמד hanno a questo riguardo il medesimo senso (10), ed in fatti Iddio disse: הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב « *Ecco io sto lá dinanzi a te* sulla rupe in 'Horeb. (ivi, 17, 16) (11).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XV.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : בכל שמושיהם — (Maroni).

(2) Il vero senso del verbo נצב o יצב è *fermarsi*, *trattenersi* in un luogo, breve o lungo tempo, e di ciò sono innumerevoli gli esempi. (Mar).

(3) La parola וַתִּתְצַב è irregolare della 7. conjugazione, invece di וַתִּתְיַצֵּב - V. Kim'hi, *Lessico*, radice יצב (Maroni).

(4) Nell' Ibn-Tibbon : ובו יעלה כל מי שיעלה cioè, chiunque voglia innalzarsi alla percezione dell' Essere supremo. (Maroni).

(5) Il senso è : *quello che è necessariamente in alto, l' essere* assoluto e necessario. (Munk).

(6) L' autore vuol dire che, traducendo la parola עליו *al di sopra di quella*, e ponendo Iddio, in certo modo, in un rapporto locale e materiale colla scala, non fece che mettere questa parola in armonia col senso letterale del testo, senz' aver riguardo all' allegoria che vi è contenuta ; poichè la cima della scala significa la sfera supesiore posta in moto dal primo motore, o Dio, che dicesi allegoricemente stare *al di sopra di quella*. V. il cap. 70 di questa prima parte. (Munk).

(7) Bisogna, dice l' autore, prendere quì la parola מלאך (angiolo) nel suo senso primitivo di *messaggiere* (*a*). (Munk).

(8) V. cap. 10. (Munk).

(9) L' autore vede in questo verso un' allusione alla continua contemplazione di Dio da Mosè. V. il cap. seguente sulla parola צור (Munk).

(10) Vuol dire che i due verbi si usano figuratamente per indicare una cosa *stabile* e che non può perire. (Munk).

(*a*) Il nome מלאך è un omonimo, il cui senso primitivo è veramente *messaggiere, ambasciadore*, nè si trova usato, in questo senso, nella Scrittura, se non parlando di uomini distinti mandati da persone insigni ed incaricati di missioni importanti ed alte. Fu poi usato metaforicamente per indicare gli *angioli* ; p. es. : — ויִמְצָאֵהוּ מַלְאַךְ ה' — *La trovò un angiolo del Signore, (Gen. 16, 7)*, o per indicare i *profeti*, come nell' esempio che cita l' autore, il quale, veramente, vuol dire, che le parole — מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים , non si devono intendere nel senso di angioli di Dio, ma di *profeti*. Si usa anche talvolta la parola מלאך , per indicare certi fenomeni che si verificano nella natura, cagionando bene o male agli uomini, e che quindi sono considerati come voluti da Dio, per dare premio o castigo agli uomini stessi ; p. es. : — עשה מלאכיו רוחות — « *Fa suoi messi i venti. (Salmi. 104, 4)* — משלחת מלאכי רעים — « *Una turba di messi nefasti. (Salmi. 78, 49)* — ומלאך אכזרי ישלח בו — « *Un messo crudele sarà mandato contro di lui (Prov. 17, 11)* — ossia, sarà colpito da grave sciagura. Finalmente la virtù è chiamata מלאך מליץ — *messaggiere patrocinatore* ; p. es. : — אם יש עליו מלאך מליץ — « *Se vi è per lui un messo patrocinatore*, cioè se vi è in suo favore qualche sua opera buona. V. quest' opera, parte 2. cap. 6. — (Maroni).

Digitized by Google

(11) Con quest' ultimo esempio, l' autore vuol provare che il verbo עמד, posto in rapporto col sostantivo צור *rupe* forma un' allegoria rappresentante la permanenza dell' azione di Dio nell' universo e della sua inspirazione comunicantesi a Mosè; e da ciò si deduce che nel verso citato di sopra, la parola נצב, posta in rapporto col medesimo sostantivo, debba formare un' allegoria analoga. Qui è lo spirito di Dio che penetra Mosè; là è l' intelligenza di Mosè che si unisce a Dio, mediante la contemplazione. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO XVI.

(La parola) צור è un omonimo che significa primieramente *rupe* (1); p. es.: והכי ת בצור « *Batterai la rupe* (Esodo, 17 6), poi (in generale) *pietra dura*, come la pietra focaja (2); p. es.: חרבות צרים « *Dei coltelli di pietra* (3). *(Giosuè, 5, 2)*; ed in fine è il nome della miniera da cui si scava il minerale; p. es.: הביטו אל צור חצבתם « *Mirate alla roccia* (o alla miniera) *da cui foste scavati. (Isaia, 51, 1)*. Nell' ultimo senso questo nome fu usato figuratamente per (indicare) la sorgente ed il principio di ogni cosa; e perciò (il profeta), dopo aver detto: הביטו אל צור חצבתם *(mirate alla roccia da cui foste scavati)*, aggiunge: הביטו אל אברהם אביכם « *Mirate ad Abraham vostro padre. (Ivi, v. 2)*, come se si spiegasse dicendo: « La roccia da « cui foste tratti è Abraham vostro padre, e voi quindi do- « vete camminare sulle sue tracce, abbracciare la sua reli- « gione ed adottare i suoi costumi; poichè è d' uopo che la « natura della miniera si trovi in ciò che ne fu scavato.

È in quest' ultimo senso che Dio fu chiamato צור *rupe* perchè è il principio e la causa efficiente di tutto ciò che è fuori di lui (4). Fu detto, p. es.: הצור תמים פעלו « *La rupe! è perfetta l' opera sua. (Deut. 32, 4)* — צור ילדך תשי « *Dimenticasti la rupe che ti generò. (Ivi, v. 18)* — צורם מכרם « *La loro rupe li vendette. (Ivi, v. 30)* — ואין צור כאלהינו « *Non vi è rupe come il nostro Dio. (Sam. I. - 2, 2)* — צור עולמים « *Rupe eterna* (5) (Cosi le parole): ונצבת על הצור « *Starai sulla rupe. (Esodo, 33, 2)* (significano): Appoggiati ed insisti su questa considerazione, che Dio è il principio (di ogni cosa), poichè quivi è l' ingresso per cui entrerai sino a lui, come spiegammo riguardo alle parole הנה מקום אתי « *Ecco un luogo presso di me. — (Ivi)*. (6).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XVI.

(1) Letteralmente : *monte (a)*. Per monte sembra che l' autore intenda quì un' alta rupe, un monte formato da uno scoglio. S' egli non lo dice esplicitamente, è perchè crede farsi abbastanza comprendere coll' esempio citato. (MUNK).

(2) Nell' Ibn-Tibbon, mancano queste ultime parole e dicesi solo : — והוא שם אבן קשה — (MARONI)

(3) Il Kim'hi, nel suo Lessico, alla radice חרב, spiega come il nostro autore : *coltelli di pietra* o *pietre taglienti* ; ma egli stesso, alla radice צור e nel suo commento a Giosuè, segue l' opinione degli altri commentatori che spiegano חרבות צורים *coltelli taglienti*, e prendendo la parola צרים nel senso di *taglio*; p. es. : — אף תשיב צור חרבו « *Tu anche rintegrasti il taglio della sua spada. (Salmi*, 89 , 43*)*, e come traduce Jonathan ben Uziel : — אזמלון חריפין — ed anche secondo R. Levi ben Gherescion *(b)* trattasi di coltelli d' acciajo. V. il suo commento a Giosuè. Le stesse discordi opinioni si trovano per la spiegazione del verso ותקח צפרה צר (Esodo, 4 , 25) ; ma in questo verso la maggior parte dei commentatori spiegano la parola צר *selce*. Veramente era costume degli antichi di tagliare con pietre dure, ed Erodoto narra che gli antichi Egiziani scannavano i loro sacrifizj con pietre dure taglienti. (MARONI)

(4) La parola צור è applicata a Dio, anche per traslato di צור nel senso di *rupe*, primieramente perchè è forte e potente ; 2° perchè si mantiene perpetuamente ; 3° perchè è difesa e rifugio di quelli che fidano in lui, (come la parola מצור) — (MARONI).

(5) La parola צור è spiegata da alcuni commentatori del senso di *asilo* e quindi צור עולמים, *eterno asilo* (v. Luzzato ivi). (MARONI).

(6) V. cap. 8. (MUNK).

(a) Anche Ibn-Tibbon traduce : והוא שם ההר — (MARONI).

(b) R. Levi ben Gherescion, detto pure Ralbagh (רל"בג), o R. Levi da Baniolas o Bagnolo, perchè nativo di questa città in Provenza, fu figlio di una figlia del celebre Nakmanide e nacque nel 1288. Egli fu medico, interprete e grande filosofo, e commentò la Scrittura, le opere di Aristotile e molti libri d' Ibn-Roschd. Scrisse altre opere filosofiche, tra le quali è celebre il מלחמות ה', che tratta filosoficamente dell' immortalità dell' anima, della scienza di Dio e della sua Provvidenza ; opera che fu molto censurata, poichè vi si sostiene l' eternità della materia. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XVII.

Non si deve credere che sol la scienza metafisica sia stata scarsamente comunicata al popolo, poichè la stessa cosa avvenne della maggior parte della scienza fisica (1) e già più volte abbiamo citate queste parole: ולא במעשה בראשית בשנים « *Ne si (spiegherà) il Maasè Berescith a due persone* (2). E ciò facevano non solo i teologi (3), ma anche i filosofi; ed anche i savi pagani della antichità si espsimevano sui principj delle cose in un modo oscuro ed enigmatico. Cosi Platone (4) ed altri prima di lui chiamavano la materia la *femmina* e la forma il *maschio* (5) = Tu sai che i principj degli esseri che nascono e periscono sono tre: la materia, la forma e la privazione *particolare* (6), che è sempre congiunta alla materia, poichè se questa non fosse accompagnata dalla *privazione*, non le sopravverrebbe la *forma* ed è in questa guisa che la privazione fa parte dei principj. Quando viene la forma quella privazione (particolare), ossia, la privazione di quella cosa sopravvenuta, cessa, e si aggiunge alla materia un' altra privazione, e cosi sempre, come cio è spiegato nella fisica (7). Che se quelli (8) che non avevano nulla a perdere spiegandosi chiaramente, si servirono, nell' insegnamento, di nomi presi nel senso figurato ed usarono delle immagini; tanto più sarà d' uopo che noi, uomini della religione, evitiamo di dire con chiarezza delle cose onde sia difficile pel popolo l' intelligenza, o (riguardo alle quali) si creda la verità in un senso contrario a quello che noi intendiamo. È necessario ben penetrarsi anche di ciò.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XVII.

(1) L' autore avendo testè spiegata la parola צור nel senso di *principio delle cose*, il che appartiene alla fisica, crede dover rammentare che i soggetti della fisica furono anch' essi, come quelli della metafisica, presentati con delle metafore. Questo sembra essere lo scopo di questo piccolo capitolo, onde l' autore interrompe le sue spiegazioni delle parole omonime. (MUNK).

(2) L' autore dice in vari luoghi delle sue opere talmudiche e nella introduzione di quest' opera, che il מעשה בראשית è la fisica. V. introduzione. (MUNK).

(3) Letteralmente: *i savi della Legge* o *della religione rivelata (a)*. Colle parole arabe "אהל אלשריעה" l' autore intende dire i *Teologi*, i Dottori di tutte le sette religiose *(b)*. (MUNK).

(4) V. Pref n. 15, *b* (MARONI).

(5) Le espressioni di *maschio* e di *femmina* che si trovano qua e là presso i *Neoplatonici (c)*, come anche presso i Gnostici *(d)* non sono pre-

(a) Cosi nell' Ibn-Tibbon אצל בעלי תורה — (MARONI).

(b) Teologia (discorso o scienza di Dio), significa scienza relativa a Dio ed alle cose divine. I greci davano il nome di *teologi* a quelli, tra i loro poeti che parlavano degli Dei e dell' origine delle cose. Si conoscevano i *teologi*, non la *teologia*. Fu Aristotile che ne fece una scienza, una delle tre scienze speculative: Teologia, matematica e fisica (v. Metaf. lib. 11 cap. 6). Ora la teologia si può distinguere in *positiva, naturale* e *razionale*. La *positiva*, è fondata sulla rivelazione, sopra una tradizione consacrata, su dei testi positivi, ed ha per oggetto, non solo la natura e gli attributi di Dio, ma anche i doveri che gli uomini hanno verso Iddio. — La *naturale* è una scienza che dimostra ciò che afferma, ed ha per oggetto l' esistenza di Dio, i suoi attributi, le conseguenze di quegli attributi riguardo agli altri esseri, e la confutazione degli errori contrari alla vera idea di Dio. Essa non fa opposizione alla *positiva*, ma solo cerca dimostrare i dogmi rivelati. La *razionale*, invece, reca la critica in seno alla rivelazione, analizza, commenta, nega, spiega, secondo le conviene, i testi sacri, i monumenti e le tradizioni su cui riposa l' insegnamento religioso. (MARONI).

(c) Neoplatonica chiamossi la scuola eccletica di Alessandria (nel 3. secolo dell' E. V.) perchè vi prevalevano le dottrine di Platone, modificate ed arricchite con quel che di meglio avevano le tradizioni orfiche (1), pitagoriche, egiziache, orientali ed il cristianesimo. *Eclettismo* dicevasi la nuova maniera di filosofare introdottasi verso il principio dell' E. V. in Alessandria; quella, cioè, di non attenersi ad alcuna setta, ma scegliere da tutte quel che vi si trovasse di più ragionevole. Questa scuola chiamasi *ecclettica* da *ecclegein*, scegliere. (MARONI).

(d) Gnosticismo (da *gnosi*, scienza superiore e misteriosa) significa quel complesso di dottrine acromatiche che furono professate da un gran numero di scuole surte nei primi secoli dell' E. V. L' origine del *gnosticismo* è posta d' ordinario al principio del 2. secolo; ma il Nicolas (v, Introd. nota 49 f.) ed il Baur (teologo protestante nato in Germania nel 1792) ri-

(1) *Orfeo di Tracia, che Cicerone (De natura Deorum) sospettò non essere giammai esistito, visse, secondo la cronologia mitologica, 1330 anni av. l' E. V., 330 av. Omero, ed è rappresentato come uno degli Argonauti. Come poeta filosofo, o, come dice il Vico (Scienza nuova), poeta teologo, insegnò ai greci l' umanità e ne modificò la religione ed i costumi, tanto che dissero: i suoi versi ammansare le tigri e muover le querce. Gl' inni orfici erano molto brevi ed eleganti quanto i canti d' Omero, ma ora non abbiamo più alcuna sua opera autentica. I versi che portano il suo nome sono apocrifi. (Maroni).*

Digitized by Google

cisamente qnelle di cui si serve Platone. Per indicare la materia, egli usa tra le altre, le parole *nutrice, madre* e simili; ed invece la forma, ossia, il principio intelligente o la *ragione* è presentata da lui come il padre dell' universo. — V. il Timeo (v. cap. 72, nota 1 *a*), pag. 49 *a*, 28 *a* et *pas-*

guardano il gnosticismo ed il Kabbalismo come due produzioni che rimontano ad una medesima sorgente, cioè, all' *Essenismo* (v. cap, 32, n. 12 *a*.)

Cosa erano gli Esseni? Essi costituivano una delle tre sette (come impropriamente le chiama Giuseppe lo storico (v. pref. n. 12 a (2)) che furono in Palestina, dal tempo degli Asmonei (2. secolo av. l' E. V.), sino alla caduta del tempio; cioè Seducei, Farisei ed Esseni. Il Saduceismo diceva, la felicità essere nel piacere, chimerica la vita avvenire, mortale l' anima, gli angioli favola, le tradizioni religiose umana invenzione. — I primi capi ne furono Sadoch e Baithos, discepoli del Dottore Antigono di Soco, presidente del Sinedrio, il quale insegnava, non dovere essere il premio lo scopo della nostra obbedienza a Dio: — אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס — con che voleva ammonire il popolo a non porre ogni speranza nel premio terrestre, ma mirare ai beni più sicuri di una vita avvenire; o, meglio, servire Iddio solo per amore e per rispetto: — כדי שיהא שכרכם כפול לעתיד לבא — Questa sentenza male interpretata, o, come dice il Luzzato (Lezioni di Storia Giud. pag. 37), essendo dispiaciuta ad alcune anime deboli e dedite al piacere, non capaci di elevarsi all' altezza di tali concetti; fece nascere il Saduceismo. I Saducei non formavano una setta propriamente detta, poichè non si separavano dalla vita comune della nazione e prendevano parte al culto pubblico. Essi costituivano anzi un partito dello Stato, e rappresentavano il partito greco già formatosi in Gerusalemme nel tempo della dominazione di Antioco Epifane.

I Farisei, invece, erano i rappresentanti della religione e dei sentimenti della grande maggioranza degli Ebrei di Palestina. Non erano una setta, nè un partito nella nazione. Erano in politica, come oggi si direbbe con linguaggio moderno questi patrioti, ed in religione gli ortodossi. Erano i Dottori della Legge, i custodi delle tradizioni, e, per la loro sapienza e per la loro virtù, dominavano senza contestazione nelle scuole, continuando l' opera nazionale e traendone o consolidandone tutte le conseguenze. Il nome di Farisei si fa generalmente derivare da פרש *separare*, e quindi פרושים, *separati, astinenti*. Secondo il Luzzato fu in principio un nome derisorio introdotto dai Saducei per spargere lo scherno sugli ortodossi, maestri della religione e della morale, e che erano l' espressione fedele dello spirito del Giudaismo, come si sviluppò dal principio della giudaica restaurazione; epiteto invalso poscia nella bocca del popolo a distinguere gli ortodossi dagli scismatici; e che i Dottori non assunsero mai, poichè anche per loro significava, *ipocrita*. Essi stessi, anzi, parlano con disprezzo dei Farisei, cioè, di quei Dottori che degenerati dalle avite virtù, non cercavano che di mercarsi l' altrui rispetto collo spettacolo di una pietà apparente e di mala fede (v. Talmud di Bab. Trat. Sotà, fog. 22); ned è meraviglia che in mezzo alla decadenza generale dei caratteri degli spiriti, si trovasse qualche individuo realmente fariseo od ipocrita. Ed, in fatti, anche i Vangeli, che rappresentano i Dottori della Legge con colori tanto sfavorevoli, notano molti individui che, all' epoca della nascita del cristianesimo, erano rispettati, non che tra gli Ebrei, tra quelli altresì che seguaci della nuova dottrina, più vivamente li combattevano.

Elia Benamozegh opina, invece, che agli Esseni particolarmente si desse il titolo di — פרושים — *separati* o *santi*, e che il loro istituto fosse identico colla scuola dei Farisei, i Dottori o teologi in Israel; e più particolarmente alla parte più dotta e più santa, quella frazione che dagli altri si distingueva per l' austerità della vita e per la sublimità degli studi acromatici. La parola *Esseni* deriva da אסיא, che in lingua aramaica significa *medico, risanatore* o, come si direbbe *Terapeuta (medico dell' anima)*. Egli crede che fossero in uno Terapeuti (1) e *Teosofi* (2), e che i Kabbalisti non siano stati che continuatori degli Esseni, i quali si perpetuarono, con altro nome, nella scuola del Kabbalismo. V. Benamozegh, *Storia de-*

(1) *I Terapeuti formavano una setta o associazione ebraica in Egitto. Essi vivevano nella solitudine, dati all' astinenza e alla contemplazione. (Maroni).*

(2) Teosofia, (saggezza, scienza di Dio) *significa non la scienza che si riferisce a Dio come la* Teologia, *ma quella che viene da Dio, senza essere oggetto di una religione positiva.* Teosofi *si dicono quelli che posseggono o pretendono di possedere questa scienza. Non si deve confondere la* teosofia *col misticismo in generale. Questo è un fatto che si manifesta in tutte le epoche sotto diversi aspetti; la teosofia è un fatto storico che ebbe una durata determinata e di cui il misticismo fu solo un elemento. (Maroni).*

Digitized by Google

sim. Anche Ibn-Roschd attribuisce a Platone la denominazione della materia e della forma colle parole di *femmina* e *maschio*. Nel suo Compendio dell' Organon (verso la fine del libro della *Dimostrazione*, corrispondente agli *Ultimi Analitici*), parlando dell' inconveniente che presentano le figure e le immagini usate nel ragionamento filosofico, cita per esempio Platone, il quale dice della materia che è la *femmina* e della forma che è il *maschio*; asserzione che è ben lungi dal far comprendere l essenza della materia. (MUNK).

(6) Cioe, la privazione considerata riguardo ad una forma *determinata (a)*. (MUNK).

(7) V. la *Fisica* di Aristotile, lib. 1° cap. 6 e 7; e v. רוח חן *(b)* cap. 9 (MUNK).

(8) Cioè, i savi pagani. (MARONI).

gli Esseni e *Morale juive e morale Chretienne*, cap. 2. V. anche Munk, *Palestine*, p. 512, e seg. (MARONI).

(a) Secondo i peripatetici, qualunque materia ha una forma, e, quel che è più, una forma determinata la quale esclude la presenza di qualunque altra forma. È in questo senso che Aristotile esige per comporre un essere reale tre cose: primieramente una materia o, in altri termini una sostanza contenente in *potenza* un certo numero di *forme determinate*; in secondo luogo, una *forma attuale*; ed in fine, la privazione di tutte le altre forme possibili. (MARONI).

(b) V. Pref. nota 18, *b*. (MARONI)

Digitized by Google

CAPITOLO XVIII.

קרב · נגע · נגש — Queste tre parole (1) hanno talora il senso di *toccare, avvicinarsi* nello spazio, e talvolta esprimono la riunione della scienza colla cosa saputa, (riunione) che è, in certo modo, assomigliata ad un corpo che si avvicina ad un altro corpo (2). Quanto al senso di קרב che è quello dell' avvicinamento nello spazio, (eccone degli esempi): ויהי כאשר קרב אל המחנה « *Ora quando si avvicinò al campo. (Esodo, 32, 19)* — ופרעה הקריב « *E Faraone si avvicinò. (Ivi, 14, 10)*. La parola נגע esprime primieramente il porsi in contatto un corpo con un altro p. es.: ותגע לרגליו « *E ne toccò i suoi piedi (Ivi, 4, 25)* — (3) ויגע על פי « *E toccò con quella la mia bocca. (Isaia, 6, 7)* — Il senso primitivo di נגש è *avanzarsi* verso una persona, muoversi verso di lei; p. es: ויגש אליו יהודה « *Giuda si avanzò verso di lui. (Gen. 44, 18)*. Il secondo significato di queste tre parole, esprime un' unione colla scienza, un avvicinamento alla percezione, non un avvicinamento locale. Si usò נגע nel senso di *unione colla scienza* dicendo: = כי נגע אל השמים משפטה « *Poichè il suo giudizio toccò sino al cielo (4). (Ger. 51, 9)*. Ed usando קרב fu detto: והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי « *E la causa che sarà troppo difficile per voi, la presenterete a me (Deut. 1, 17)*. ossia, me la farete sapere. Si è dunque usato (questo verbo) nel senso di far sapere quel che deve essere *saputo*. Ed usando נגש fu detto: ויגש אברהם ויאמר « *Abraham si avanzò e disse. (Gen. 18, 23)*; poichè egli era allora in uno stato di visione e di sopore profetico come si spiegherà (5). (Altrove si dice) (6): יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני « *Poichè questo popolo mi si accostò, mi onorò colla sua bocca e colle sue labbra, ed il suo cuore si allontanò da me. (Isaia, 29, 13)* (7).

Digitized by Google

Tutte le volte che si trova nei libri profetici l' espressione di קרב e di נגש (applicandosi ad un rapporto) fra Dio ed una creatura qualsiasi, è sempre in quest' ultimo significato (8); poichè Dio non è un corpo, come ti sarà dimostrato in questo trattato, e, per conseguenza, Egli il Supremo, non accosta nulla, nè si avvicina a nulla, nè alcuna cosa si avvicina a lui, nè lo tocca; poichè escludendo la corporeità, si esclude lo spazio, nè si può più trattarsi di avvicinamento, nè di accesso, di allontanamento, di riunione, di separazione, di contatto, o di successione. Io non credo che tu abbia dubbio (a questo riguardo), nè vi sarà per te oscurità nei seguenti versi (9): = קרוב ה' לכל קוראיו « *Il Signore è vicino a tutti quelli che lo invocano. (Salmi. 145, 18)* — קרבת אלהים יחפצון « *Essi mostrano desiderio di avvicinarsi a Dio. (Isaia, 58, 2)* — קרבת אלהים לי טוב « *Avvicinarmi a Dio è la mia felicità (Salmi, 73, 28)* — poichè in tutti questi passi si tratta di avvicinamento colla scienza, ossia di una percezione scientifica, non di un avvicinamento locale. Così in questi versi: אלהים קרובים אליו « *Iddio vicino a lui (Deut. 4, 7)* — קרב אתה ושמע « *Avvicinati ed ascolta (Ivi 5, 27)* — ונגש משה לבדו אל ה « *Si avvicinerà Mosè solo al Signore. (Esodo, 24, 2)*. — Tuttavia, se vuoi intendere nella parola נגש applicato a Mosè, che poteva avvicinarsi a quel luogo del monte ove discendeva la luce, ossia la gloria del Signore; ne hai la facoltà; ma bisogna che tu ti attenga a questo principio che, ovunque fosse l' individuo, nel centro della terra o alla sommità della nona sfera (10), (se ciò fosse possibile) non sarebbe quaggiuso più lontano da Dio, nè colassù più vicino; si (l' uomo) è vicino a Dio (11) percependolo, e chi lo ignora è lontano da lui. Vi è poi a questo riguardo nell' avvicinamento e nell' allontanamento, una grande varietà di gradazioni (12), ed in uno dei capitoli di questo trattato (13) spiegherò quale è questa superiorità relativa nella percezione (della divinità). Quanto a queste parole; = נע בהרים ויעשנו « *Tocca i monti e fumino (Salmi, 144, 5)*, si vuole dire con ciò: Fa loro pervenire il tuo ordine, (il che ancora deve intendersi) metaforicamente. = Così le parole: ונע אל עצמו « *E tocca la sua persona.* (14). *(Giob. 1, 5)*. significano: Fa scendere il tuo flagello sopra di lui. È così che in ogni luogo devi considera-

Digitized by Google

re il verbo נגע (*toccare*), come pure le sue forme derivate, secondo il complesso del proposito (15): talvolta si esprime con questo verbo il contatto di un corpo con un' altro, e talvolta l' unione mediante la scienza e la percezione di qualche cosa, perchè chi percepisce la cosa che non aveva prima percetta, si avvicina, a cosi dire, ad una cosa che era lontana da lui. Bisogna bene intendere questo.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XVIII.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : אלו השלישה שמות « *Questi tre nomi*, e poi aggiunge le seguenti parole : כלומר קריבה ונגיעה ונגישה, ossia, *avvicinamento, toccamento, accostamento.* (Maroni).

(2) Nell' Ibn-Tibbon : וכאלו ידמה לקרב נשם לנשם *e come somigliasse all avvicinamento di un corpo ad un altro*, cioè, per l' unificazione dell' intelligenza colla cosa intelletta. V. l' Efodi. (Maroni).

(3) Il verbo נגע nella forma הפעיל, significa : *arrivare* o *fare arrivare.* In questo verso l' autore, seguendo l' opinione della maggior parte dei commentatori, riferisce il verbo al *prepuzio* : *e lo fece arrivare*, (ossia, lo gittò) *ai suoi piedi*, che quindi ne furono *toccati*. Il Luzzato invece, lo riferisce al sangue, « *e fece arrivare* (il sangue) *ai suoi piedi*. Cosi nel passo seguente : ויגע על פי « (Il serafino) *fece arrivare* (la pietra infuocata) *alla mia bocca* e con quella la toccò. V. Luzzato, traduzione del Pentateuco, ed Isaia, 6 , 7(. (Maroni).

(4) Cioè, il suo giudizio arrivò dinanzi a Dio, (il quale avuta cognizione dei peccati di Babilonia, ne decretò il castigo. (Munk).

(5) V. questa 2ª parte, cap. 21 e part. 2. cap 41 (Munk).

(6) Nell' Ibn-Tibbon : כמו שיתבאר מן יען כי נגש, cioè, come si dedurrà da quel verso. V. l' Efodi. (Maroni).

(7) L' autore interpreta questo verso come la maggior parte dei commentatori, leggendo נִגַּשׁ colla *Scin*, secondo la lezione *massoretica* (v. cap. 61), che meglio si accorda al complesso del discorso. In 17 mss. ed in dieci edizioni leggesi invece colla *Sin*, verbo che significa stimolare, ed il senso del verso sarebbe : *Poiché questo popolo mi serve solo per altrui stimolo*, (non per sua spontanea volontà e per amore), ecc. » V. Kim'hi, *Lessico* ed il מנחת שי (*a*) e Luzzato, *Commento d' Isaia*, ivi. (Maroni).

(8) Cioè, avvicinamento alla percezione coll' intelligenza. (Maroni).

(9) Tutta questa proposizione è espressa dall' Ibn-Tibbon colle parole seguenti : ואיני חושב שיסתפק לך — (Maroni).

(10) Cioè, la sfera più alta. Riguardo al numero delle sfere, v. parte 2. cap. 4. (Munk).

(11) V. questa 1. part cap. 54. (Maroni).

(12) Letteralmente : *una grandissima lotta di superiorità.* (*b*) (Munk).

(*a*) Il מנחת שי — è un lavoro critico sopra tutta la Sacra Scrittura, fatto da Salomone Norzi, mantovano, che fiorì sulla fine del secolo 16. e nel principio del 17. Il suo zelo per la purità del sacro testo ed il suo amore per la sacra critica lo mossero ad intraprendere questa grandiosa opera. (Maroni).

(*b*) Nell' Ibn-Tibbon : מעלות רבות זו למעלה מזו — (Maroni).

Digitized by Google

(13) V. ciò che l' autore dice riguardo agli attributi negativi nel cap. 60 di questa prima parte. (MUNK).

(14) Il Luzzato traduce, *le sue ossa e la sua* carne. Veramente il senso primitive della parola עצם è *osso*; ma si usa anche nel senso di *corpo* di cui le ossa sono la forza ed il sostegno; come ארמו עצם *era rubicondo il loro corpo.* In questo senso è usato spessissimo dai talmudisti. (MARONI).

(15) Nell' Ibn-Tibbon: בכל מקום כפי ענינו — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XIX.

La parola מלא è parola anonima, che nella lingua (ebraica), si usa (parlando) di un corpo (1), che entri in un altro corpo, in modo di riempirlo; p. es.: ותמלא כדה « *Ella riempì il suo secchio. (Gen. 24, 16)* — מלא העמר « *Un pieno Omer (Esodo, 16, 32, 33)* (2); e ciò é frequente. = Si usa anche nel senso di *fine* e di *compimento* di un tempo determinato, p. es.: וימלאו ימיה ללדת « *Quando ebbe compiuto il suo tempo per partorire (Genesi, 25, 24)* — וימלאו לו ארבעים יום « *E quando furono compiuti i suoi quaranta giorni.* (50, 3) Si usa per indicare la perfezione ed il più alto grado nel merito, p. es.: וימלא את החכמה את התבונה וכו' « *Egli era pieno di sapienza, di intelligenza e di scienza.* (*Re I.* 7, 14) È in questo senso che fu detto: מלא כל הארץ כבודו « *Tutta la terra è piena della sua gloria.* (*Isaia*, 6, 3) il che significa, Tutta la terra attesta la sua perfezione, ossia la dimostra (ovunque). E cosi è il senso delle parole: וכבוד ה' מלא את המשכן « *E la gloria del Signore riempì il tabernacolo.* (*Esodo* 40 34). Tutte le volte che trovi il verbo מלא *riempire*, attribuito a Dio, è in questo medesimo significato; nè si deve credere che vi fosse un corpo il quale riempisse uno spazio. Tuttavia se tu volessi ammettere che la gloria del Signore significasse la luce creata (3), che è sempre chiamata gloria, e che quella riempisse il tabernacolo, non vi sarebbe in ciò alcun male.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XIX.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : זה השם משתתף יעשוהו בעלי הלשון בנשם שיבא כנשם — (Maroni).

(2) Abbiamo stampato nel testo : מלא העמר לאחד (*un pieno 'Omer per ciascuno*), come hanno quasi tutti i mss. arabi ed ebraici, che abbiamo sotto gli occhi, quantunque la citazione sia inesatta. È uno sbaglio di memoria che certo bisogna far rimontare all' autore stesso. V. Joseph Caspi (*a*) e l' Efodi (*b*). (Munk).

(3) V. questa prima parte, cap. 10, nota 14. (*c*) (Munk).

(*a*) Joseph Ibn-Caspi nacque in Barcellona sulla fine del secolo 13. Fu uno dei più distinti savi di quel tempo, e compose varie opere morali, religiose e scientifiche. Fra queste, due commenti della *Guida*, intitolati עמודי כסף e che fu pubblicato nel 1848, e משכיות כסף — inedito. (Maroni).

(*b*) Ecco le parole dell' Efodi : זה אינו פסוק אחר אלא הם שני פסוקים א' מלא העמר מן והא' שני העמר לאחד. Il עמר (Omer) era una misura di capacità, per i solidi, che come dice la Scrittura (Esodo, 16, 36) era un decimo di *Efà* (איפה), la quale era la decima parte del עמר (*'homer*), si calcola che il *'homer* contenesse 500 libre di solidi. (Maroni).

(*c*) V. cap. 5, nota 22. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO XX.

La parola רם è un omonimo per indicare l' altezza del luogo, come pure l' altezza del grado, ossia, la maestà, la nobiltà e la potenza. Si legge, p. es.: ותרם התבה מעל הארץ (1) « *L' arca si alzò d' in su la terra. (Gen.* 7, 17*)*, che è del primo senso. Nel secondo senso. si legge: = הרימותי בחור מעם « *Innalzai l' eletto d' infra il popolo. (Salmi,* 89, 20*)* — יען הרימותיך מתוך העפר « *Poiche ti alzai dallo polvere. (Re I.* 16, 2*)* (2) — יען הרימותיך מתוך העם « *Poiché t' innalzai di mezzo al popolo (Ivi,* 14 7*)* Tutte le volte che il verbo רם si applica a Dio, deve intendersi in questo secondo senso; p. es.: רומה על השמים אלהים « *Innalzati sul cielo o Dio! (Salmi,* 57, 6*)*.

Cosi נשא ha il senso di *altezza di luogo* e quello di *altezza di grado* ed aumento di dignità. Si legge p. es.: nel primo senso: וישאו את שברם על חמוריהם « *Portarono il loro grano sui loro asini. (Gen.* 42, 26*)*, e vi sono molti altri passi (in cui il verbo נשא è preso) nel senso di portare e trasportare, perche vi è un innalzamento locale.

Nel secondo senso si legge: ותנשא מלכותו « *Ed il suo regno sarà innalzato. (Num.* 24, 7*)*, וינשלם וינשאם « *Li portò e li innalzò. (Isaia,* 63, 9*)*; ומדוע תתנשאו « *E perchè vi innalzerete. (Num.* 16, 3). Tutte le volte che il verbo נשה si trova applicato a Dio è in quest' ultimo senso; p. es: הנשא שופט הארץ « *Innalzati o giudice della terra! (Salmi,* 94, 2); כה אמר רם ונשא « *Cosi disse l' Eccelso ed Altissimo. (Isaia,* 57, 15) (dove si tratta) di altezza, o di maestà e di potenza (3), non di una altezza locale. Forse troverai difficoltà in quello che dico *altezza di grado, di maestà e di potenza*, e dirai: come puoi riunire molte idee ad un solo significato? (4) Ma (più avanti) (5) ti sara spiegato che Dio

Digitized by Google

supremo, dagli uomini perfetti che comprendono (il suo essere), non potrebbe essere qualificato con molti attributi, e che, tutti quei numerosi attributi che indicano, la glorificazione (6) la potenza, il potere, la perfezione la bontà, e simili, ritornano tutti ad una sola cosa, e questa è l' essenza divina, non alcuna cosa che sia fuori di quella essenza (7). Avrai più avanti dei capitoli su dei nomi e sugli attributi (di Dio); ma lo scopo del presente capitolo è unicamente (di mostrare) che le parole רם e נשא (applicate a Dio) devono essere intese nel senso, non di un altezza locale, ma di un altezza di grado.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XX.

(1) Quasi tutti i mss. tanto arabi che ebraici, hanno : ותרם התבה מעל הארץ ; ma la parola התבה non si trova nel passo che l' autore aveva in pensiero di citare. Qui ancora abbiamo creduto dover riprodurre, nel testo arabo, la citazione, quale sembra essere stata fatta a memoria dall' autore stesso, sebbene sia erronea. (Munk).

(2) La citazione מתוך העפר, che si trova nei mss. arabi, come pure nelle due versioni ebraiche è erronea. Bisogna leggere מן העפר —(Munk).

(3) Ibn-Tibbon traduce qui, come immediatamente appresso : — גדולת מדרגה ומעלה ורוממות, *altezza di grado, maestà e potenza.* (Munk).

(4) Vale a dire : ad una parola che non dovrebbe avere che un solo senso ben determinato, particolarmente quando si applichi a Dio. L' autore risponde qui, una volta per tutte, ad una obiezione che potrebbe farsi anche riguardo a delle spiegazioni ch' egli dà di molti omonimi, e manda ai capitoli nei quali parlerà degli attributi di Dio, i quali, per quanto siano numerosi nel linguaggio biblico, non esprimono mai, se non che una sola cosa : l' *essenza divina.* (Munk).

(5) V. questa prima parte, cap 28. (Maroni).

(6) Questa parola non trovasi nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon. Ivi leggesi: העצם והגדולה והיכולת והשלימות והטוב וזולתם *La potenza, la grandezza, il potere, la perfezione, la bontá e simili.*)Maroni).

(7) L' autore vuol dire che, non solo l' uomo non può comprendere la divina essenza, nè farsi una chiara idea dei suoi divini attributi ; ma è anche assai impropriamente che noi denominiamo *attributi* le divine perfezioni. In fatti, chi dice *attributo*, dice *qualitá* o *modo* di una sostanza, la quale ne riceve modificazione o cangiamento nel suo essere ; e talvolta ancora una qualità può non entrare nella natura della sostanza, ma essere accidentale o passeggiera ; può, cioè essere e non essere del soggetto, senza che perda la sua essenza. ed in qualunque modo, la sostanza e l' attributo sono due cose ben distinte, cioè, l' essere ed il modo di essere (v. capitolo 50). Iddio invece è *atto puro e semplice*, unico, immutabile ; nè i suoi attributi sono modi e qualità distinte dell' essere ed all' essere inerenti, si anzi, perfezioni identiche coll' Essere supremo, a lui esclusive, da Lui inseparabili ; o, dirò meglio, sono esse stesse, insieme conflate la divina essenza, poichè tutte, come qui dice l' autore, ritornano a quella essenza, nella quale, non solo si contengono, nel modo più eminente, tutte le perfezioni dell' universo, ma è essa stessa il principio, l' essenza, e, se così può dirsi, la perfezione della perfezione. È solo per difetto in noi d' infinità intellettiva virtú, che siamo costretti a considerare la divina, unica, semplice, indivisibile, immutabile perfezione di Dio, come divisa in tante perfezioni varie e distinte, che col nostro finito linguaggio denominiamo impropriamente *attributi*. Tutto ciò sarà spiegato in vari capitoli di questo trattato. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO XXI.

(La parola) עבר significa primieramente la stessa cosa che il verbo עבר ('abara) significa in arabo (1), e si dice di un corpo che si trasporti nello spazio. Indica primieramente (2) il moto dell' animale ad una certa distanza diretta (3); p. es.: והוא עבר לפניהם « *Ed egli passò dinanzi a loro. (Gen. 33, 3)* — עבר לפני העם « *Passa dinanzi al popolo. (Esodo, 17, 5)* — e molti simili. Fu poscia usato figuratamente per (esprimere) il diffondersi i suoni nell' aria; p. es.: ויעבירו קול במחנה (4) « *Pubblicarono (un bando) nèl campo. (Esodo, 36, 6)* — השמעה אשר אנכי שומע מעבירים עם ה' « *La notizia che io odo spandersi dal popolo del Signore. (Sam. I. 2, 24)* — (5). Fu anche usata per (indicare) il venire della luce e della maestà divina, che i profeti vedevano in una visione profetica; p. es.: והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה « *Ed ecco un forno fumante ed una face ardente che passarono fra quei brani. (Gen. 15, 17)* il che avvenne in una visione profetica, poichè si dice nel principio del racconto: ותרדמה נפלה על אברם « *Ed un profondo sonno cadde sopra Abram. (v. 12)* (6). È secondo questa metafora che si devono intendere queste parole: ועברתי בארץ מצרים « *Io passerò nel paese di Egitto. (Esodo, 12, 12)* (7), e qualunque altro passo simile. Si usa anche parlando di alcuno che facendo un' azione qualsiasi, ecceda e passi il limite (convenevole); p. es.: וכגבר עברו יין « *Come un uomo che superò il vino*, ossia, che l' abusò (Ger. 23, 9) (8) = Talvolta ancora si usa (parlando) di uno che passi dinanzi ad una meta (che si era proposta), e si diriga verso un altra meta ed un altro termine, p. es.: והוא ירה החצי להעבירו « *Egli scoglió la freccia per farla passare* (oltre). *(Sam. I. 20, 36)* (9). È secondo questo senso figurato che, per mio avviso, si devono intendere queste parole: ויעבור ה' על פניו « *Il Signore passò dinanzi alla sua faccia. (Esodo, 34, 6)*, e riferendosi il

Digitized by Google

pronome suffisso in פניו a Dio (10). È anche ciò che ammisero i Dottori, cioè, che פניו si riferisca a Dio (11). Sebbene essi dicano questo tra varie Aggadoth (o spiegazioni allegoriche), che qui non sarebbe il loro luogo, vi è tuttavia qualche cosa che avvalora la nostra opinione. Così riferendosi a Dio il pronome suffisso in פניו la spiegazione del suddetto passo, secondo mi sembra, sarebbe questa: che Mosè aveva richiesta una certa percezione, cioè, quella che fu indicata coll' espressione veder la faccia in queste parole: ופני לא יראו « *Ma la mia faccia non potrebbe essere veduta. (Esodo, 34, 23)* e che gli fu promessa una percezione inferiore a quella che aveva domandata, cioè quella che fu indicata coll' espressione vedere per di dietro, in queste parole: וראית את אחורי « *Mi vedrai per di dietro (ivi)*. Già chiamammo la tua attenzione su questo soggetto nel משנה תורה (12), e qui si vuol dire (13) che Dio gli celò quella percezione indicata colla parola פנים faccia, e lo fece passare verso un' altra cosa, ossia verso la conoscenza delle azioni attribuite a Dio, e che sono considerate quai numerosi attributi, e come spiegheremo (14). E dicendo gli celò, intendo dire che quella percezione è celata ed innacessibile per la stessa sua natura, e che qualunque uomo perfetto, il quale (avendo la sua intelligenza raggiunto quel che è nella sua natura di percepire) desiderasse poscia un' altra percezione più profonda (15), vedrebbe affievolirsi la sua percezione, o anche perdersi (16), come sarà spiegato in uno dei capitoli di questo trattato (17), se pur non fosse assistito da un soccorso divino, come Dio disse: ושכתי כפי עליך עד עברי « *Ti coprirò colla mia mano sinché io sia passato (Esodo, 33, 22)*.

Quanto alla parafrasi (caldaica), fece qui quel che fa abitualmente in questo genere di cose (18); poichè tutte le volte che trovi, come attribuita a Dio, una cosa che sia macchiata di corporeità e di ciò che è proprio dei corpi, suppone l' omissione dell' annesso (19), ed attribuisce la relazione a qualche cosa sottintesa che è l' annesso (del nome) di Dio (20) Così, p. es.: (il parafraste) traduce le parole: והנה ה' נצב עליו « *Ed ecco il Signore stava al di sopra. (Gen. 28, 13)*—colle parole: יקרא דה' מעתד עלוהי « *Ed ecco la gloria del Signore stava pronta al di sopra* ; e

Digitized by Google

cosi le parole : יצף ה' ביני וביניך « *Che il Signor e riguardi fra me e te (Ivi, 31 , 49)*, le traduce: יסך מימרא דה' « *Che la parola del signore riguardi.* È cosi che egli procede nella sua interpretazione ; e cosi fece in queste parole; ויעבר ה' על פניו (traducendo): ואעבר ה' שכינתיה על אפוהי וקרא « *Ed il Signore fece passare la sua maestà dinanzi alla sua faccia e gridò*, onde la cosa che passò fu indubitatamente, secondo lui, una cosa creata. Il pronome in פניו la sua faccia, lo riferisce a Mosè, nostro Maestro, per cui le parole: על פניו *(dinanzi alla sua faccia)*, significano in sua presenza *(o dinanzi a lui)*, come in questo passo : ותעבר המנחה על פניו « *Il presente passò dinanzi a lui. (Gen. 32 . 22)*, e questa pure è una buona e plausibile interpretazione. Confermano la spiegazione di Onkelos, il proselito queste parole della Scrittura: והיה בעבר כבודי « *E quando passerá la mia gloria (Esodo, 32 , 22)*, colle quali parole si dice chiaramente, che ciò che doveva passare era una cosa attribuita a Dio, non la sua essenza (che sia il suo nome glorificato!), ed è di quella gloria che avrebbe detto עד עָבְרִי « *Sin che io sia passato. (ivi)*. — ויעבר ה' על פניו « *Ed il signore passò dinanzi alla sua faccia.*

E se fosse assolutamente necessario supporre un annesso sottinteso, (come fa sempre Onkelos, ammettendo come, (cosa) sottintesa, talora la gloria, talora la שכינה o Maestà, talora la parola (divina), (secondo che conviene) a ciascun passo ; noi pure ammetteremmo qui, come annesso sottinteso, la parola קול *voce* che vi sarebbe virtualmente (nel suddetto passo) : ויעבר קול ה' על פניו ויקרא « *E la voce del signore passò dinanzi a lui e gridò.* Già abbiamo spiegato che la lingua (ebraica) usa il verbo עבר *passare*, parlando della voce ; per esempio: ויעבירו קול במחנה « *Pubblicarono un bando nel campo* (letteralmente: fecero passare una voce). Sarebbe stata dunque (nel nostro passo) la voce che avrebbe gridato ; nè devi trovare strano che il grido si attribuisca alla voce, poichè si usano precisamente le stesse espressioni parlando della parola di Dio diretta a Mosè ; p. es.: וישמע את הקול מדבר אליו « *Udi la voce che gli parlava. (Num 7 , 89)*. Come dunque il verbo דבר *parlare* fu attribuito alla voce, cosi il verbo קרא *gridare, chiamare*, fu attribuito alla voce. Una cosa simile si tro-

Digitized by Google

va espressamente (nella Scrittura), ossia, che sono espressamente attribuiti alla voce i verbi דבר *dire* e ויקרא *gridare*; p. es.: קול אמר קרא ואמר מה אקרא « *Una voce disse: proclama e fu risposto cosa proclamerò? (Isaia.* 40, 7*).* Bisognerebbe dunque, secondo questa elissi spiegare cosi (questo passo): *Una voce,* per ordine di Dio, *passò dinanzi a lui e gridò: Signore! Signore!* e la ripetizione della parola Signore è per (rafforzare) il vocativo (essendo Iddio quello a cui é diretta la chiamata) come (si trova altrove) Mosè! Mosè! = Abraham! Abraham! = Anche questa è una interpretazione buonissima.

Nè troverai strano che un argomento tanto profondo e tanto difficile, sia suscettivo di tante diverse interpretazioni; poiché in ciò non è alcun inconveniente per quello che qui trattiamo. Tu sei dunque libero di scegliere quella opinione che tu vorrai: (potrai ammettere), o che tutto quel maestoso spettacolo fosse veramente una visione profetica, e che tutti gli sforzi (di Mosè) (21) tendessero a delle percezioni intellettuali, (onde) quello che cercò, quello che gli fu ricusato e quello che percepì fossero tutti egualmente intellettuali, senza l' intervento di alcun senso, come abbiamo spiegato in principio; o che vi fosse nello stesso tempo una percezione per mezzo del senso della vista, ma che avesse per oggetto una cosa creata, vedendo la quale si ottenesse il perfezionamento della percezione intellettuale, come interpretò Onkelos, (se pur non sia stata quella visione stessa, per mezzo della vista, una visione profetica (22) come si legge di Abraham: והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר וכו' « *Ed ecco un forno fumante ed una face ardente che passarono fra quei brani)*; o, finalmente, che vi fosse anche con cio una percezione per mezzo del senso dell' udito, e che ciò che passò dinanzi a lui fosse la voce, e fosse, anche indubitatatamente una cosa creata. Scegli dunque quella opinione che vuoi, poichè l' unico scopo che io ho è, che tu non creda che il verbo ויעבר abbia qui lo stesso significato di עבר (nel testo): עבר לפני העם « *Passa dinanzi al popolo. (Esodo,* 17, 5*).* — Poichè Dio (ch' Egli sia esaltato!) non è un corpo, e non si potrebbe attribuirgli il moto; nè si può dunque dire ch' Egli passò, secondo il significato primitivo (di questa parola) nella lingua.

Digitized by Google

(1) Nell' Ibn Tibbon dicesi solo: עבר ענינו הראשון הוא בעין התעתק נוף במקום — (MARONI).

(2) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon leggesi: ועקר הנחתו Sarebbe meglio leggere ודמיונו הראשון, come hanno molti mss. (MUNK).

(3) Vale a dire: il moto diretto, o in linea retta, che fa l' animale per trasportarsi ad un luogo, che trovisi ad una certa distanza. (MUNK. — Agg. e Correz.).

(4) Letteralmente: *Fecero passare una voce nel campo.* Onkelos traduce come è il vero senso: — וְאַעְבְּרוּ כָּרוֹז — *Pubblicarono un bando.* (MARONI).

(5) Letteralmente: *la voce che il popolo del Signore fa passare,* cioè la notizia che divulga e ripete. Così in Jonathan: מְרַנְנִין — secondo la quale spiegazione il nome עם sarebbe soggetto del verbo מעבירים — Altri considerano soggetto di מעבירים il pronome אתם e traducono: *la notizia che voi fate passare* (allontanate) *il popolo del Signore*; cioè, colla vostra condotta allontanate dal Tabernacolo il popolo del Signore. (MARONI).

(6) Così spiegano quasi tutti i commentatori la parola תרדמה (profondo sonno). Il Luzzato, invece, interpreta sempre *sopore*; e veramente dal passo della Genesi (2, 21): ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן come osserva anche il celebre Wessely *(a)*, pare che la parola תרדמה non indichi un sonno profondo e più profondo di שינה, poichè è posto תרדמה prima di ויישן — Il verbo רדם, non significa propriamente *dormire*, ma *restare stordito* e fuori di sentimento, per qualunque causa straordinaria, onde l' uomo, pur vegliando, resta come assopito. Quindi è che questo verbo non trovasi conjugato che passivamente נפעל; p. es.: והוא נרדם ויעף « *Egli era sbalordito e stanco.* (*Giudici*, 4, 31), cioè: Sisara era sbalordito per l' esito della battaglia, e per la paura di essere inseguìto: egli era stanco e fuori di se: ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה « *Ed io caddi sbalordito sulla mia faccia col viso a terra.* (Daniel, 10, 9), cioè, Daniel cadde sbalordito ed in estasi a quella visione, e come dice prima: ואראה את המראה הגדולה הזאת ולא נשאר בי כח והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח « *Vidi questa grande visione e non restò in me forza alcuna, ed il mio bel colore si mutò in ismorto e non*

(a) Naftali Hyres Wa'zel (Hartwig Wesseley), celeb e Rabbino di Amburgo, contemporaneo di Mendelsshon (v. cap. 25), a cui era intimo amico; fu grande filosofo, poeta commentatore: Gli acquistarono gran fama le sue opere e le sue *Distinzioni* (הברלות) dei sinonimi. Le sue opere più celebri sono: 1. נן נעול Distinzione di alcuni sinonimi; 2. יין לבנון Commento di Aboth; 3. Traduzione tedesca dell' Ecclesiastico; 4. Poesie varie; 5. Commento del Pentateuco, inedito, eccettuato il Levitico e parte della Genesi. (MARONI).

Digitized by Google

ritenni alcun vigore. (v. 8.). Così וישכב וירדם « *Si coricò sbalordito*, per la burrasca e pel rimorso della sua disobbedienza ; nè potrebbe supporsi che Giona dormisse in mezzo a tanto pericolo, ed, in fatti, il capitano gli disse: מה לך נרדם, poichè veramente non dormiva. È dunque in questo senso che deve intendersi: תרדמה, e nel nostro verso ותרדמה נפלה על אברם deve tradursi : *Uno sbalordimento cadde sopra Abram*, ossia, perdette il sentimento, sorpreso dell' estasi. (Maroni).

(9) Vuol dire: come la luce e la maestà divina non era veduta che dall' immaginazione dei profeti in profetica visione, così in questo verso non deve intendersi nella parola ועברתי che Iddio realmente passasse ; anzi, neppure che dovesse vedersi il *passare* in profetica visione, ma deve interpretarsi, che in quella terribile notte Iddio avrebbe ordinato l' eccidio degli Egiziani. V. l' Efodi e Scem-Tob, V, anche Luzzato, *Mistadel*, (Esodo, 12, 12). (Maroni).

(8) L' autore, scegliendo questo esempio, trascurò il senso grammaticale del testo, poichè il soggetto del verbo עברו è יין (*il vino*); ma egli considerava le parole citate come equivalenti alle parole seguenti : *come uomo che bevve del vino oltre misura* (*a*).

(9) Secondo la maggior parte dei commentatori, il pronome suffisso di להעבירו si riferisce al nome חצי cioè, scagliò la freccia con forza in guisa che passasse al di là del luogo dove trovavasi il giovinetto, o al di là della pietra (אבן האזל) che avevano destinata come bersaglio. (Mar.).

(10) Il senso letterale della frase : על פניו, è in questo verso לפניו *dinanzi a lui*, riferendosi il suffisso a Mosè e come pure traduce Onkelos על אפוהי — V. in fine di questo capitolo. (Maroni).

(11) L' autore sembra alludere ad un passo talmudico del trattato ראש השנה (fog. 17 *b*), dove R. Jo'hanan spiega questo passo bibblico in questo senso, che Dio *celò la sua faccia* : ויעבור ה' על פניו ויקרא * * * — א"ר יוחנן מלמד שנתעטף כשליח צבור Benchè questa spiegazione sia ben lontana da quella che dà il Maimonide, gli serve a mostrare che gli antichi Dottori consideravano il suffisso פניו come riferito a Dio. (Munk)

(12) Lib. 1. Trat. יסודי התורה, cap. 1. § 10 (Munk).

(13) Cioè, nel verso: ויעבור ה' על פניו (Munk).

(14) V. cap. 54. (Munk).

(15) Letteralmente: *dietro di quella*, ossia, oltre di quella che percepì *(b)*. (Munk).

(16) I due traduttori ebrei tradussero il verbo arabo יהלך, colla parola ימות *(morrà)* ; ma non sembra, in alcun modo, che l' autore voglia dire che l' uomo, cercando di percepire ciò che gli è inacessibile, si esponga alla morte. (Munk).

(17) V cap. 32. (Munk).

(a) È questo veramente il senso, cioè : *qual uomo vinto dal vino* ; ed anche secondo il significato dato dall' autore a עברו V. l' Efodi. (Maroni).

(b) Così nell' Ibn-Tibbon : ואחריה — (Maroni).

Digitized by Google

(18) Cioè, cerca di allontanare dalla sua parafrasi tutte quelle espressioni che potrebbero, come che sia, menomare l' idea della perfezione di Dio. V. Lnzzato, *Filoxenus* (אהב גר) part. 1 , Parag. 3. (Mar).

(19) Per *annesso*, s' intende una parola che ha la forma di costrutto ossia, che è seguita da un genitivo. (Munk).

(20) Cioè, ad una cosa che è determi nata dal nome di Dio posto al genitivo. (Munk).

(21) Nell' Ibn-Tibbon, deve leggersi והשתדלות non והשתכלות come hanno alcune edizioni. La versione di Al-'Harizi, che ha והרגש כלו è qui vuota di senso. (Munk).

(22) L' autore vuol dire che, anche ammettendo l' intervento del senso della vista, non è necessario che Mosè abbia veduto realmente, in qualche fenomeno creato, il riflesso della divina maestà, poichè tutto ciò può non essere stato che una visione, e che non esistesse se non nella immaginazione esaltata di Mosè. (Munk).

Digitized by Google

CAPITOLO XXII.

Il verbo בוא nella lingua ebraica, significa *venire*, dicendosi dell' animale che si avanza verso un luogo qualsiasi o verso un altro individuo; p. es.: = בא אחיך במרמה « *Venne tuo fratello con inganno. (Genesi. 27, 35)* — Si applica anche allo entrare dell' animale in un luogo; p. es.: = ויבא יוסף הביתה « *Giuseppe entrò in casa. (Ivi, 43, 26)* — כי תבאו אל הארץ « *Quando entrerete nel paese. (Esodo, 12, 25)* (1). Ma questo verbo fu anche usato metaforicamente (per) indicare l' *avvenimento* di una cosa che non sia un corpo, per esempio: = כי יבוא דברך וכבדנוך « *Affinchè quando avverrà quello che dicesti ti possiamo onorare. (Giudici. 13, 17)* — מאשר יבאו עליך « *Delle cose che ti accadranno. (Isaia, 47, 13.)* e si giunse sino ad usarlo parlando di alcune privazioni (2); p. es.: = ויבא רע « *Ed avvenne il male. (Giobbe, 30, 26)* — ויבא אפל « *Ed avvenne oscuritá. (Ivi)*. E secondo questa metafora, onde (questo verbo) fu applicato a ciò che non è corpo, fu pure usato parlando del Creatore (ch' egli sia glorificato!), o per (indicare) il verificarsi della sua parola, o il venire l' apparizione della sua Maestà. = Conforme questa metafora fu detto: הנה אנכי בא אליך בעב הענן « *Ecco io vengo a te in una densa nube. (Esodo, 19, 9)* — כי ה' אלהי ישראל בא בו « *Poichè il Signore, Dio d' Israel entra per quella. (Ezech. 44, 2)*; ed in tutti i passi, come questi, s' indica il venire della sua Maestà. (Nel passo): = ובא ה' אלהי כל קדושים עמך « *Il Signore mio Dio verrá; tutti i santi saranno con te. (Zach. 14, 5)*. (s' indica) l' adempimento della sua parola o (3) l' effettuazione delle sue promesse che fece mediante i

Digitized by Google

suoi profeti, ed è ciò che esprime colle parole: tutti i santi saranno con te. È come se dicesse: « Allora avverrà (si effettuerà) la promessa del Signore mio Dio, fatta mediante tutti i santi che sono con te » dirigendo la parola ad Israele (4).

Digitized by Google

(1) I sensi del בוא, nella lingua ebraica sono molti e vari; ma l'autore mirò principalmente al senso metaforico, per dare il significato della parola quando è applicata a Dio.

Il senso primitivo di questo verbo è, veramente, come dice l'autore, *venire*; ed allora è costrutto colla particella אל, o colla ל prefissa; e talvolta anche colle particelle עד o לפני; p. es.: ובאו אלי « *E venite a me.* (*Gen.* 45, 18) — כי היום בא לָעִיר « *Poichè oggi viene alla città* (*Sam. I.* - 9. 12) — עַד פֹּה תבא « *Sin qui verrai.* (*Giobbe*, 38, 11) — ועמשא בא לפניהם « *E Amassá venne dinanzi a loro.* (*Sam. II.* - 20, 8), o colla ה suffissa in luogo della ל prefissa. p. es.: הבאים מצרימה « *Venuti in Egitto.* Talvolta si usa nel senso di giungere, arrivare, ed è costrutto ugualmente, come nel primo senso, con אל o la ל prefissa, עד o לפני, p. es.: ועד השרשה לא בא « *Ma non arrivó ai tre.* (*Sam. II* - 23, 19) — כבוא אברם מצרימה « *Quando Abram giunse in Egitto.* (*Gen.* 12, 14; ma quando significa entrare, che è il secondo senso indicato quì dall'autore, è sempre costrutto colla ב; p. es.: כי בא סוס פרעה וכו' בים « *Quando Faraone, i suoi carri* ecc. *entrarono nel mare.* (*Esodo*, 15, 19) — ובא בכפו ונקבה « *Glientra nella palma e la trafora.* (*Isaia*, 36, 6). Quindi, il verso che l'autore citò per il secondo senso, cioè nel senso di entrare è piuttosto del significato di venire o giungere e dovrebbe tradursi: « Giuseppe essendo venuto (o giunto) a casa; cosi: כי תבאו אל הארץ « *Quando arriverete al paese.* (Maroni).

(2) La parola araba עדם (pl. אעדמם) corrisponde al termine aristotelico *privazione*, che indica il non essere, o la negazione di quello che è positivamente. Cosi nel passo biblico citato dall'autore, il male e l'oscurità non sono che la negazione del bene e della luce. (Munk).

(3) Nelle due traduzioni ebraiche כלומר (*cioè*). (Munk).

(4) L'autore vuol dire, che il suffisso in עמך, si riferisce al popolo d'Israel, e che è a lui che il profeta Zaccaria rivolge la parola (*a*). Ibn-Tibbon traduce: מדברים לישראל, (che parlavano ad Israel), il che è un errore. (Munk).

(*a*) Jonathan traduce: ויתגלי ה' אלהי כל קדישוהי עמיה « *Si rivelerà il Signore mio Dio; tutti i santi sono con lui.* I commentatori interpretando la parola קדושים, nel senso di angioli, come Jonathan, spiegano עמך riferito ad Israel. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO XXIII.

Il verbo יצא è contrario al verbo בוא (1). Fu usato questo verbo (parlando) di un corpo, il quale esca da un luogo in cui passava (per andare) verso un altro luogo, tanto se quel corpo sia un essere animato o inanimato; p. es.: הם יצאו את העיר « *Essi erano usciti dalla città (Gen., 44, 4)*; כי תצא אש « *Qualora esca fuori un fuoco. (Esodo, 22, 5)* (2). E fu usato metaforicamente (parlando) dell' apparizione di una cosa che non sia un corpo; p. es: הדבר יצא מפי המלך « *Dacchè la parola fu uscita dalla bocca del re. (Ester, 7, 8)*; כי יצא דבר המלכה « *Perché uscirà l' affare della regina (Ivi. 1. 27)*, ossia, la cosa si divulgherà (3). כי מציון תצא תורה « *Poiche da Sion uscirà ammaestramento. (Isaia, 2, 3)* (4). Cosi, (in questo verso): השמש יצא על הארץ « *Il sole uscì sulla terra. (Gen. 29, 23)*, dove si parla dell' apparizione della luce (5).

È in questo senso metaforico che il verbo יצא deve intendersi tutte le volte che è attribuito a Dio; p. es.: הנה ה' יוצא ממקומו « *Ecco il Signore esce dal suo luogo (Isaia, 26, 21)*, (ossia), la sua parola, che ora ci è occulta, sta per manifestarsi. Qui si vuol parlare della nascita di cose che non hanno ancora esistito; poichè tutto quello che avviene per suo volere è attribuito alla sua parola (6); p. es.: בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם « *I cieli furono fatti colla parola del Signore e con un soffio della sua bocca ogni loro schiera, (Sal, 33, 6)*, (il che si dice) a somiglianza degli atti che emanano dai re, i quali per trasmettere la loro volontà usano come strumento la parola (7). Ma Egli, l' Altissimo, non ha bisogno di strumento per agire; la sua azione anzi (avviene) per la sua sola volontà, ned ha neppur bisogno di parola (8), come sarà spiegato (9). E come si usò metaforicamente il verbo יצא per

Digitized by Google

(indicare) la manifestazione di un atto qualsiasi che emani da Lui (come abbiamo spiegato), e che fu detto: הנה ה' יוצא ממקומו cosi si usò il verbo שוב (ritornare), per (indicare) la cessazione di quell' atto secondo la (divina) volontà, e si disse: = אלך אשובה אל מקומי « *Andrò e tornerò al mio luogo. (Osea, 5, 15)*, il che significa che la divina Maestà, la quale era in mezzo di noi, si dipartirà da noi, e, per conseguenza, la divina Provvidenza ci verrà meno, come Iddio, minacciandoci, disse: והסתרתי פני מהם והיה לאכול « *Nasconderò la mia faccia da loro ed essi diverranno altrui preda· (Deut. 31, 17)*, poichè quando la Provvidenza vien meno (all' uomo), egli è abbandonato a se stesso, e resta bersaglio a tutto quello che, per caso, possa sopraggiungergli, talmente che la sua felicità e la sua sciagura dipendano dal caso. Quanto è terribile questa minaccia! Ed essa fu espressa con quelle parole: = אלך אשובה אל מקומי הראשון (10).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXIII.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : יצא היציאה כנגד הביאה — L' autore vuol dire, che il verbo יצא *uscire*, è contrario al verbo בוא, quando è usato nel senso di *entrare*. (Maroni).

(2) Ecco il passo compiuto : « Quando esca fuori un fuoco, e trovi dei « pruni, e ne resti consumata una bica, o la biada, e (danneggiato) il cam- « po ; pagherà chi accese quel fuoco. » Questa legge suppone l' uso che, hanno in alcuni luoghi, di debbiare, cioè, abbruciare sul terreno legni, sterpi e le erbe secche, per ingrassarlo; ed è assai facile, che il fuoco esca da un campo all' altro e cagioni gravi danni, se non si ha grande cura di circoscrivere, il fuoco stesso (Maroni).

(3) Le parole (arabe) נפוד אלאמר *(la trasmissione* o la *divulgazione della cosa)* furono tradotte, nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon : — עבור המצוה, *la trasmissione* dell' ordine, ed in quella di Al'-Harizi : — קיום מצות המלך *l' esecuzione dell' ordine del re.* Secondo questa versione, Maimonide avrebbe intese le parole דבר המלכה nel senso di *ordine concernente la regina (a)*. — Noi crediamo che i due traduttori si siano ingannati dando qui alla parola (araba) אמר il senso di comando, ordine. Questa parola significa semplicemente cosa, affare. Il senso che abbiamo dato a quel verso è più semplice e più naturale, ed è senza dubbio in questo senso, che Maimonide lo intese, ed è pure nello stesso senso che questo passo fu interpretato da Rascì *(b)*, Aben Esdra *(c)* ed altri commentatori. (Munk).

(4) Qui la parola תורה è nel senso di *insegnamento*, com' è il significato primitivo del verbo ירה, e come dicesi pure (ivi, 1 , 10) שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלהינו עם עמורה — « *Udite la parola del signore, voi Capi di Sodoma, porgete orecchio all' ammaestramento del nostro Dio, popolo di Gomorra.* V. Luzzato, Commento, ivi. (Maroni).

(5) In questa frase è usato יצא tutto il contrario di בוא — Le parole השמש יצא indicano lo spuntare del sole, che sembra uscire sul nostro emisfero ; e בא השמש significa il tramontare del sole che sembra entrare e nascondersi sotto l' orizzonte. (Maroni).

(6) Il nostro autore vuol dire, avere egli interpretato il verso הנה ה' יוצא ממקומו « il *manifestarsi* della parola di Dio, perchè ogni fatto che avvenga per volere di Dio è attribuito alla sua parola, e come è scritto : בדבר ה' שמים נעשו « *I cieli furono fatti colla parola di Dio.* (*Sal.* 33 , 6).

(a) Così nella parafrasi caldaica : ארום יפוק גזירת מלכתא — (Maroni).
(b) V. Introduzione, nota 49, a. (Maroni).
(c) Aben-Esdra, nativo di Toledo in Ispagna fu genero di R. Jehuda Levita (V. cap. 40 nota 2) ed uno dei più distinti Scrittori degli Ebrei nel secolo 12. valente interprete, teologo, medico, filosofo, matematico, astronomo, poeta. Visse anni 75. (Maroni).

Digitized by Google

In altri termini: il verbo יצא applicato a Dio significa che la divina volontà va ad essere eseguita. Così: אני יוצא בתוך מצרים *Io esco in mezzo all' Egitto*, a cui segue: ומת כל בכור *E morrà ogni primogenito* — ויצא ה' ונלחם בגוים ההם « *Il Signore uscirà e combatterà contro quella gente. (Zach. 14, 3)* — יצאת לישע עמך « *Tu esci in difesa del tuo popolo.* (*Aba*; 3, 13) (Maroni).

(7) Letteralmente: *lo strumento dei quali, per trasmettere la loro volontà e la parola* (*a*). (Munk).

(8) Le due versioni ebraiche hanno: ואין לו דבור — La parola לו manca in molti mss. della versione d' Ibn-Tibbon. (Munk).

(9) V. cap. 65: (Munk).

(10) Jonathan, per non attribuire a Dio l' andare ed il tornare, traduce: ואסליק שכינתי — V. cap. 21. (Maroni).

(*a*) Così nell' Ibn-Tibbon: אשר כליהם בהעביר רצונם תדבר — (Maroni)

Digitized by Google

CAPITOLO XXIV.

Il verbo הלך *andare, camminare* è pur esso tra quelli che si applicano ad alcuni moti particolari dell' animale (1); p. es.: ויעקב הלך לדרכו « *Giacobbe andò pel suo cammino. (Gen. 32, 1)* — e molti simili. Questa parola fu poi usata metaforicamente per (indicare) il dilatamento dei corpi che sono più sottili dei corpi degli animali; p. es.: והמים היו הלוך וחסור « *Le acque andarono scemando. (Gen. 8, 5)* (2) — ותהלך אש ארצה « *E fuoco scorreva a terra. (Esodo, 9, 23)* (3). — Poscia fu usato (in generale) per dire che una cosa si spande e si manifesta, quando anche questa cosa non sia corpo; p. es.: = קולה כנחש ילך « *La sua voce si diffonderà come* (striscia) *il serpente. (Ger. 46, 22)* (4). Così in queste parole: קול ה' אלהים מתהלך בגן « *La voce del Signore Iddio diffondentesi nel giardino. (Gen. 3, 8)*, è alla voce che si applica la parola מתהלך *diffondentesi* (5).

È in questo senso metaforico che il verbo הלך deve essere inteso tutte le volte che si riferisce a Dio, ossia, (avendo riguardo a quello) che si dice metaforicamente di ciò che non è corpo, o si applichi alla diffusione della parola divina (6) o al ritrarsi della Provvidenza, simile a ciò che, nell' animale è (detto): scostarsi da una cosa, e che l' animale fa coll' atto del camminare. Come dunque il ritrarsi della Provvidenza fu indicato coll' espressione di nascondere la faccia in queste parole: ואנכי הסתר אסתיר פני « *Ed io nasconderò la mia faccia. (Deut. 31, 18)*, così fu indicato col verbo הלך *(camminare, andare)* preso nel senso di scostarsi da una cosa; p. es.: אלך אשובה אל מקומי « *Andrò e tornerò al mio luogo (Osea, 5, 15)*.

Quanto a questo passo: = ויחר אף ה' בם וילך « *L ira del Signore si accese contro di loro e partì. (Num. 12, 9)*, comprende am-

Digitized by Google

bedue i significati (7), ossia, il senso del ritrarsi della Provvidenza, indicato coll' espressione di scostarsi, partire, e quello della diffusione della parola (divina) che si rivela e si manifesta, voglio dire, che fu l' ira che andò e si estese verso loro due (8), per la qual cosa ella (Miriam) divenne lebbrosa, (bianca) come la neve. (Ivi, v. 10).

Cosi si usa metaforicamente il verbo הלך per dire camminare nella buona via (o avere una buona condotta) senza che si tratti punto del moto di un corpo; p. es.: והלכת בדרכיו « *E camminerai nelle sue vie. (Deut.* 28, 9*)* — אחרי ה' אלהיכם תלכו « *Dietro il Signore, vostro Dio andrete. (Ivi.* 13, 4*)* — לכו ונלכה באור ה' « *Venite, camminiamo nella luce del signore. (Isaia.* 2, 5*)* (9).

Digitized by Google

(1) Il verbo הלך significa *moto dell' animale* da un luogo all' altro, tanto *andare* che *venire*, come il verbo בוא, che talvolta significa *venire*, talvolta *andare*; p. es.: — הלך בדרך מרחוק « *Andò in viaggio lontano.* (*Prov.* 7, 19) — לכו ונלכה « *Venite e camminiamo.* (*Isaia*, 2, 5). Forse perciò l' autore disse alcuni moti particolari. (Maroni).

(2) Il verbo הלך, nel verso: היו הלוך וחסור, non significa veramente dilatarsi. Questo verbo congiunto a qualunque altro verbo, particolarmente al gerundio, forma una locuzione particolare, la quale, insieme all' idea dell' azione espressa da quel verbo, esprime pure l' idea del *procedere*, del *prolungare*, del *durare* tanto o quanto, l' azione specificata da quel verbo, come direbbesi in italiano: andar leggendo, andar scrivendo e simili, quindi — היו הלוך וחסור « *Andarono scemando* (o mancando) (*Gen.* 8, 5) — וישבו המים מעל הארץ הלוך ושוב « *Le acque andarono ritirandosi d' in su la terra* (ivi, ivi, 3) — ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה « *Abram partì* (di là) *ed andò muovendosi verso mezzodì* (*Ivi*, 12, 9) — ותלך יד בני ישראל הלוך וקשה « *La potenza degli Israeliti andò facendosi più forte.* (*Giud.* 4, 24) — הולך וחזק מאד « *Andava facendosi oltremodo forte.* (*Esodo* 19, 19) — הולך ואור *Va lucendo.* (*Prov.* 4, 18) e molti simili. Meglio provava il passo seguente: וילכו המים סביב למזבח « *Le acque scorsero intorno all' altare.* (*Re I.* - 18, 35). (Maroni).

(3) Con questo passo l' autore vuol provare che il verbo הלך si usa, non solo per indicare lo scorrere delle acque, ma anche il dilatarsi del fuoco. Cosi: מפיו לפידים יהלוכו « *Dalla sua bocca escono vampe.* (*Giob.* 41, 11) — היא מתהלכת בין החיות « *Esso* (il fuoco) *scorreva tra le 'Hajoth* (*Ezech.* 1, 13). La voce וַתְּהַלֶּךְ è irregolare; come nel passo: ולשונם תְּהַלֵּךְ בארץ (Salmi, 73, 9) — Nell' uno e nell' altro dovrebbe leggersi תַּהֲלוֹךְ — (Maroni).

(4) Cosi è tradotto questo passo dal Munk; e nella parafrasi caldaica di Ionathan: קל ניקוש זיניהון כחיון זחלין — Ma il Kim'hi e tutti i commentatori, interpretano: La sua voce si diffonderà (lontano) come il fischio del serpente. Parlasi dell' Egitto assalito da Nabucodonosor. Secondo i commentatori il pronome suffisso in קולה è riferito all' Egitto; ed invece secondo Jonathan significa il tintinnio delle armi dell' invasore.

Come si vede, l' autore, indicando l' omonimia di הלך, comincia dal suo senso quando è applicato al moto dei corpi animati, poi parla del suo senso quando è applicato a corpi più leggieri come l' acqua ed il fuoco, ed

Digitized by Google

in fine quando è applicato a ciò che non è corpo; per quindi intepretare quei passi in cui è applicato a Dio V. l' Efodi. (MARONI)

(5) Letteralmente: *É della voce che fu detto* מתהלך (*diffondentesi*). L' autore vuol dire che non si deve credere essere la parola מתהלך riferita a Dio, passeggiante nel giardino. *(a)* (MUNK).

(6) L' Ibn-Tibbon traduce: אם להתפשט הענין — Al'-Harizi: — אם לדבר המתפשט — I due traduttori intesero (la parola araba) — אלאמר nel senso di cosa, ma è più probabile che l' autore usi quì questa voce nel senso di parola, ordine, comando. (MUNK).

(7) Il verbo וילך, che si riferisce al Signore, può anche, secondo l' autore riferirsi all' ira אף — *(b)*. (MUNK).

(8) Bisogna rammentare che, nel passo citato, si tratta di Aronne e Miriam. (MUNK).

(9) L' autore vuol dire, che sebbene in questi ultimi esempi il verbo הלך sia applicato all' uomo il quale è suscettivo di moto locale; non puossi tuttavia intendere nel senso di camminare, andare, essendo posto in relazione con Dio in questi due versi; ed essere d' uopo interpretarlo, *camminare nella buona via, avere una buona condotta; imitare la perfezione di Dio.* (MARONI).

(a) Ossia, che la parola מתהלך si riferirce a קול, come nel passo קולה כנחש ילך Secondo il Nachmanide, il verbo הלך, nella settima conjugazione, significa il rivelarsi della Maestà del Signore, come, p. es.: וחתהלכתי בתוככם, in quella guisa che il verbo stesso nella 1. conjugazione significa l' allontanarsi della provvidenza, come spiega l' autore (v. cap. precedente in fine, e più avanti questo cap.) (MARONI)

(b) Il senso letterale è che cessò la visione profetica (come nel verso וילך ה' כאשר כלה וכו' (Gen. 18, 33),) e quindi dicesi dopo והענן סר — V, Aben-Esdra ivi. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XXV.

È noto che il senso del verbo שכן è *dimorare* (1), p. es: והוא שכן באלני ממרא « *Egli dimorava nel bosco di Mamrè* (2). *(Genesi 14. 13)*; ויהי בשכן ישראל « *Era quando Israel dimorava. (Ivi,* 35. 22*)*; ed è il significato generalmente conosciuto. Dimorare significa: soggiornare permanentemente in un medesimo lungo (3), poichè quando l' animale prolunga il suo soggiorno in un luogo, o comune, o particolare (4), si dice che dimora in quel luogo, sebbene certamente, quivi si muova (5). Questo verbo si applica metaforicamente a ciò che è inanimato o, per meglio dire, a qualunque cosa che resti fissa e che siasi unita ad altra cosa; e si usa ugualmente in questo caso il verbo שכן *(dimorare)* quando anche l' oggetto a cui si è unita quella cosa non sia *un luogo*, nè la cosa un essere animato; p. es.: = תשכן עליו ענגה « *Che una nube dimori sopra di lui (Giobbe,* 3, 5*)*; poichè la nube non è certo un essere animato, nè il giorno è un corpo, ma una parte del tempo (6).

È in questo senso metaforico che (questo verbo) fu applicato a Dio, ossia, alla permanenza della sua שכינה (maestà) (7), o della sua provvidenza in un qualsiasi luogo, o alla Provvidenza che si mostri permanente in una cosa qualsivoglia (8). Fu detto, per esempio: = ויישכן כבוד ה' « *La gloria del Signore dimorò ecc. (Esodo,* 24*)*; ושכנתי בתוך בני ישראל « *Dimorerò in mezzo ai figli di Israel (Ivi,* 29, 45*)*; ורצון שכני סנה « *E la benevolenza di quello che dimorava nel roveto. (Deut.* 33*)*, 16 (9). = E tutte le volte che si trova questo verbo attribuito a Dio, indica la permanenza della sua שכינה in un luogo, ossia, della sua luce (che è una cosa) creata, o la permanenza della Provvidenza (manifestantesi) in una cosa qualsiasi, secondo conviene ad ogni passo.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXV.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : ענין זאת המלה היא התמרת העמד במקום אחד — (Maroni).

(2) Anche il Reggio *(a)* traduce : *Selva di Mamre*, e così אלון מורה *Selva di Morè*. Onkelos e Jonathan traducono מישר, *pianura*, ed il Luzzato, *terebinto*. Gli antichi, quelli particolarmente dedicati alla pastorizia e che vivevano una vita nomade, usavano piantare di questi alberi nelle vaste pianure dove si fermavano colle loro greggi, al duplice scopo che servissero loro come segnali a non ismarrirsi e per ricoverarsi alla loro ombra. Forse fu usata la parola אלון nel senso di pianura, perchè nelle pianure si trovavano generalmente queste piante. V. Rim'hi, Lessico e נתיבות השלום *(b)*, Luzzato, Commento d Isaia ,1, 29 e 57, 5 e l' ארץ קדומים (v. capitolo 27, n. 2). (Maroni).

(3) Nell' Ibn-Tibbon : במקום ההוא, ma nei mss. di quella versione e nell' edizione *princeps*, si legge : התמדת העמד במקום אחד במקום ההוא *(c)*. (Munk - Agg. e Correz.).

(4) V. cap. 8 al principio. (Munk).

(a) Isach Samuel Reggio figlio di Abram, nativo di Gorizia, dove occupò la cattedra di Rabbino Maggiore dopo la morte del padre, fu uno dei più illustri Rabbini del secolo 19. per la sua dottrina e la sua sorprendente erudizione. Scrisse molte opere in lingua ebraica, con bello e nitido stile, ed alcune in lingua Italiana. Tradusse anche in lingua italiana il Pentateuco con un suo commento letterale, scritto in ebraico. Fu sempre dominato da uno spirito di riforma, che si manifesta da tutte le sue opere, particolarmente nel בחינת הקבלה *Esame della tradizione*, illustrazione del קול סכל, opuscolo di un' anonimo contro la Legge orale, e che attribuisce a Leon da Modena (1), che, dic' egli, simula di confutarlo nel suo שאגת אריה — Negli ultimi anni di sua vita rinunciò alla cattedra di Rabbino, visse privato sino al 1855, nel quale morì settuagenario. (Maroni).

(b) Così è intitolato il Pentateuco tradotto in tedesco dal celebre Mosè Mendelssohn, traduzione accompagnata da un commento ebraico, composto in parte dal filologo Salomone Duvna, ed in parte dal Wessely (v. cap. 21. n. 6. *a*). Mosè Mendelsohn nacque in Dessav, città dell' alta Sassonia, il 10 Settembre 1729. Il padre suo, per quantunque povero, fu studiosissimo della educazione di Mosè e lo avviò presto sul cammino della scienza, inspirandogli una prepotente tendenza alla filosofia ; nè l' infermità, nè la miseria poterono rallentare la sua assiduità agli studi. A quattordici anni si recò a Berlino, impiegato in un banco, per provvedere alla propria sussistenza ; e quivi protetto dal Gran Rabbino di Berlino, David Franchel, continuò i suoi studi, pure in mezzo alle più crudeli privazioni ; sinchè nel ventesimo primo anno della sua vita, fu scelto da un ricco fabbricatore di Berlino a Maestro de' suoi figli, e tre anni dopo assunto a suo socio. Ma la sua più grande fortuna fu l' amicizia di Lessing, che finì di svolgere lo spirito filosofico del giovine Mendelssohn, che potè quindi meritare la stima dei più distinti ingegni del suo tempo, ed essere intitolato per il suo Fedone, il Socrate del secolo 18. e Platone moderno. Morì in età di 57 anni. (Maroni).

(c) Nell' edizione di Sabionetta si legge ועין השכינה הוא ההכרת העמד במקום אחד — (Maroni).

(1). *Jehudà Arié da Modena, conosciuto col nome di Leon da Modena, nacque in Venezia il dì 21 Aprile 1571 da onesti ed agiati parenti. Fu grande predicatore e poeta Scrisse varie opere e morì in Venezia di anni 70. (Maroni).*

Digitized by Google

(5) Nell' Ibn-Tibbon, sono qui citati i due versi già citati nel principio del capitolo. (MARONI).

(6) L' autore vuol dire essere il senso di questo verso: *che quel giorno sia sempre coperto da oscurità e caligine*; poichè non essendo la nube un essere animato, nè il giorno un corpo, non si può intendere il verbo שכן che nel senso di continuazione e permanenza. — V l' Efodi. (MAR).

(7) La stessa parola ebraica שכינה, che significa residenza, e che indica la presenza della divina Maestà, deriva dal verbo שכן, in questo senso metaforico (*a*). (MUNK).

(8) Le parole del testo significano letteralmente: *O in qualunque cosa nella quale la Provvidenza si mostri permanente.* Il complesso del passo significa, che questo verbo si applica alla Maestà ed alla Provvidenza divina, manifestantesi sopra uno qualsiasi individuo. Ibn-Tibbon aggiunge la parola השכינה (MUNK).

(9) Il primo di questi tre esempi si riferisce alla manifestazione della שכינה, il secondo alla Provvidenza divina, che si manifesta su tutto il popolo d' Israel, il terzo sembra doversi riferire alla Provvidenza, che si manifesta sopra un oggetto individuale, ossia sul roveto che, tutto infiammato non si consumava; o alla benevolenza divina chè Mosè, in questo verso, chiama sulla tribù di Giuseppe. I commentatori veggono generalmente, nel terzo esempio, come nel primo, un' allusione alla manifestazione della שכינה (*b*). V. anchè Abrabanel (*c*) nel suo commento sul Deuteronomio, a questo verso. (MUNK).

(*a*) V. cap. 64. (MARONI).

(*b*) V. *Mistadel* (משתדל), Deut. 33, 16. (MARONI).

(*c*) Don Isacco Abarbanel o Abravanel ed anche Abrabanel, figlio a Don Giuda, trasse la sua origine da una delle più cospicue famiglie di Castiglia, e, secondo afferma egli stesso più volte nelle sue opere, era della discendenza reale di David. Egli nacque in Lisbona nel 1437. La sua educazione fu quale si conveniva al florido stato della sua famiglia ed al suo straordinario ingegno; ed i suoi progressi furono rapidi, tanto nelle sacre lettere, quanto nelle scienze filosofiche, economiche, politiche. Salito in rinomanza, sedette tra i consiglieri di Alfonso 5. e ne godette l' amicizia; ma alla morte di quel re fu costretto, per salvare la vita a fuggire in Castiglia. Quivi servì otto anni qual ministro delle finanze, Ferdinando di Castiglia ed Elisabetta di Aragona; finchè decretata per consiglio di Torquemada, l' espulsione degli Ebrei dalle Spagne; egli stesso partì e approdò a Napoli, dove ebbe ospitale accoglienza dal re Ferdinando 1. e dal figlio Alfonso 2. Dopo due anni, invaso il regno di Napoli, riparò con Alfonso in Sicilia; e poi morto Alfonso, passò in Corfù, dove stette un anno; sette in Manopoli nella Puglia e sei in Venezia, dove morì in età di 71 anni. La sua salma fu trasportata e sepolta in Padova. Molte sono le sue opere e molti e pregiati i suoi commenti, nei quali apparisce un grande, ingegno, una mente profonda, una vasta erudizione ed un vero possesso delle antichità sacre, della teologia, della storia e delle scienze. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XXVI.

Già conosci la loro sentenza (1) relativa a tutte le specie di interpretazioni, che si riferiscono a questo soggetto (2), cioè: דברה תורה כלשון בני אדם « *La Scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini.* Ciò significa che tutto quello che gli uomini in generale possono comprendere ed immaginare prontamente (3), fu applicato a Dio, che, perciò, fu qualificato con degli epiteti indicanti la corporeità, onde indicare che Dio esiste, poichè la generalità degli uomini non può concepire l' esistenza (4), se non particolarmente nei corpi, e tutto quello che non è un corpo nè si trova in un corpo non ha per loro esistenza. Così, tutto quello che è perfezione per noi, fu attribuitò a Dio, per indicare ch' egli possiede ogni specie di perfezione senza che vi si frammischi alcuna imperfezione (5); e tutto quello che è concepito dal popolo come una imperfezione, o un difetto non gli si attribuisce (a Dio). Perciò non gli si attribuisce, nè mangiare, nè bere, nè sonno (6), nè malattia, nè ingiustizia, nè alcun altra cosa simile. Ma tutto quello che il popolo crede essere una perfezione, gli si attribuisce; sebbene non sia perfezione se non rapporto a noi; poichè per lui (7), tutte quelle cose che noi crediamo essere perfezioni sono una somma imperfezione. Il popolo tuttavia crederebbe attribuire a Dio un' imperfezione immaginando che una perfezione umana potesse mancargli (8).

Tu sai che il moto fa parte della perfezione dell' animale e gli è necessasio per essere perfetto; poichè come ha d' uopo di mangiare e di bere per rimettere ciò che si era dissoluto (9), così ha bisogno del moto per dirigersi verso ciò che gli è utile (10) e fuggire ciò che gli è nocivo (11). Non vi è differenza fra l' attribuire a Dio il mangiare ed il bere e l' attribuirgli il moto; tuttavia, se-

Digitized by Google

condo il linguaggio degli uomini, ossia, secondo l' immaginazione volgare, il dire che Dio mangi e beva sarebbe come attribuirgli un imperfezione, mentre il moto non dinoterebbe un' imperfezione in lui (12), benchè non sia se non il bisogno che costringa al moto. Fu già dimostrato che tutto quello che si muove è indubitatamente di una certa grandezza (13) e divisibile (14); e sarà dimostrato che Iddio non ha una grandezza (15) e per conseguenza non ha moto. Nè si potrebbe attribuirgli il riposo; poichè non si può attribuire il riposo se non a chi abbia per sua condizione di muoversi (16). Tutte le parole, dunque, indicanti le diverse specie di movimenti degli animali furono usate nel suddetto modo (17), come attributi di Dio, nella stessa guisa che gli è attribuita la vita, poiché il moto è un accidente inerente all' essere animato, nè vi è dubbio che escludendo la corporeità, si escludono tutte queste idee di discendere, di salire, di camminare, di essere ritto, di arrestarsi, di girare attorno, di essere seduto, di dimorare, di uscire, di entrare, di passare, ed altre simili. Sarebbe stato superfluo lo estendersi lungamente sopra questo soggetto; se non che essendo questa cosa divenuta abituale agli spiriti volgari (18); perciò bisogna darne la spiegazione a quelli che si sono proposti (di acquistare) la perfezione umana, e di liberarsi di questi errori, preconcetti dagli anni dell' infanzia (19), e parlarne con qualche ampiezza (20), come noi abbiamo fatto.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXVI.

(1) Cioè, la sentenza degli antichi Rabbini *(a)*. V. Talmud di Babilonia, Trattato Jebamoth, fog. 71, a, Baba Messià, fog. 3, b et passim. L'autore interrompe qui di nuovo le sue spiegazioni degli omonimi, per parlare del senso che si deve dare al moto attribuito a Dio. Questo capitolo ed il seguente, che non ne formano che un solo, si riferiscono al capitolo precedente; poichè è certo in proposito del verbo הלך (*andare*), che l' autore fu condotto a parlare del moto. (MUNK).

(2) Cioè, al soggetto di cui trattasi quì. L' autore vuol parlare degli antropomorfismi onde si serve la Sacra Scrittura, parlando di Dio. (MUNK).

(3) Nell' Ibn-Tibbon: בתחילת חמחשבה — (MARONI).

(4) L' Ibn-Tibbon ripete quì le parole בתחילה המחשבה (MARONI).

(5) Nell' Ibn-Tibbon: ואין עמו חסרון והעדר כלל « *Nè vi é in lui mancamento o difetto in alcun modo* (MARONI).

(6) Nel verso עורה למה תישן ה' (*Destati perche dormi o Signore*). *(Salmi. 44, 24)*, non è veramente attribuito il sonno a Dio, ma il senso è: Perchè non ci soccorri, come se tu fossi indifferente alle nostre sciagure o non le vedessi, come uno che dorme? (v. Kim'hi, ivi.) Ed, in fatti, altrove (ivi, 78, 75) dicesi: ויקץ כישן ה' « *Poi destossi, quasi dormisse, il Signore* cioè, dopo aver lungo tempo tollerato longanime il traviamento delle dieci tribù, sorse a punirle. (MARONI).

(7) Nell' Ibn-Tibbon è ripetuta la parola בעדך — (MUNK).

(8) Letteralmente: Ma s' essi immaginasseso che una perfezione umana che mancasse a Dio, sarebbe per loro una imperfezione riguardo a lui. (MUNK).

(9) Cioè, che va via colla traspirazione. V. il *Canone* di Avicenna, testo arabo, tom. 1. pag. 75, lin. 27. (MUNK).

(10) Nell' Ibn-Tibbon: לכוין אל הטוב לו והמורגל, ossia, sebbene non sia bene assoluto, ma sia, per abitudine, considerato un bene. V. l' Efodi. (MARONI).

(11) Anche qui l' Ibn-Tibbon traduce: ולברח מן הרע לו ומה שהוא כנגדו, ossia, fuggire da ciò che stima essere nocivo a lui, sebbene non sia male assoluto. (MARONI).

(12) Letteralmente: il mangiare ed il bere, sarebbero, secondo loro un' imperfezione riguardo a Dio, ed il moto non sarebbe una imperfezione a suo riguardo. (MUNK).

(a) Questa sentenza dei Rabbini significa, che la Scrittura parlò di Dio con parole omonime, che prese nel senso letterale, potrebbero far supporre in Dio corporeità, per dare secondo la volgare intelligenza, un' idea della divina essenza, mentre i perfetti ne avrebbero compreso il senso metaforico. L' autore vuol indicare che anche gli antichi Rabbini escludevano la corporeità di Dio, ed interpretavano certe espressioni come fece l' autore stesso. V. cap. 33 e 46 di questa parte. (MARONI).

Digitized by Google

(13) Nell' Ibn-Tibbon : כל מתנועע בעל גשם מתחלק « *Tutto ciò che si muove è corporeo e divisibile.* V. neta seg. (MARONI).

(14) V. Aristotile, *Fisica*, libro 8, cap. 5. V. anche quello che Aristotile dice del moto, riguardo all' anima, trattato dell' Anima, lib. 1. cap. 3. V. piu minute spiegazioni nell' introduzione della 2. parte della Guida, alla 7. Proposizione *(a)*. La versione d' Ibn-Tibbon sostituisce qui, ed in molti altri passi, la parola גשם, *corpo* alla parola עצם, *grandezza*, che non indica se non il corpo geometrico, ossia, lo spazio circoscritto da dei limiti. (MUNK).

(15) Anche qui Ibn Tibbon traduce בעל גשם — V. la nota precedente. (MARONI).

(16) Nell' Ibn-Tibbon : אלא מי שדרכו להתנועע — (MARONI).

(17) Cioè, conformandosi alle idee ed al linguaggio del popolo (MUNK)

(18) A motivo delle idee e delle espressioni a cui il popolo si è abituato. (MUNK).

(19) Letteralmente : che loro vengono anticipatamente. Si tratta come spiega benissimo Ibn-Falkira (criticando la versione d' Ibn-Tibbon *(b)*) di opinioni preconcette alle quali l' uomo si abbandona del principio prima di avere riflettuto (V. Morè-ha-Morè, pag. 150.) (MARONI.

(20) Cosi nell' Ibn-Tibbon : במעט הרחבה — (MARONI).

(a) Aristotile stesso (Fisica, lib. 4. Cap. 19 parag. 7) dice : « Il moto implica la grandezza ed il tempo implica il moto..... Noi misuriamo indifferentemente la grandezza col « moto ed il moto colla grandezza » Ed ancora (ivi. lib. 4. cap. 17, paragr. 2). Il moto suppone la grandezza e il tempo suppone sempre il moto. (MARONI)

(b) La versione d' Ibn-Tibbon dice המחשבות המהחילות משני הנערות — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XXVII.

Onkelos il proselito (1) che possedeva perfettamente le lingue ebraica e siriaca (2), fece tutti i suoi sforzi per allontanare la corporeità (di Dio); per la qual cosa tutte le volte che la scrittura si serve (parlando di Dio), di un epiteto, che potrebbe condurre alla corporeità, lo interpreta secondo il suo vero senso. Ogni volta che trova una di quelle parole che indicano una delle diverse specie di moto, prende il moto nel senso di manifestazione, di apparizione di una luce creata, ossia, di maestà divina, ovvero (in quello) di Provvidenza. Egli dunque traduce: ירד ה' « *Il Signore discenderá. (Esodo 19, 11)* colle parole יתגלי ה' *Il Signore si manifesterà.* — וירד ה' *Il Signore discese,* (ivi, v. 20) — colle parole: ואתגלי ה' *(ed il Signore si manifestò)* e non dice ונחת ה' *(ed il Signore discese)*, Cosi אירדה נא ואראה *(voglio scendere dunque e vedere, (Gen. 18, 21)*, colle parole: = אתגלי כען ואחזי *(voglio dunque manifestarmi e vedere)* (3); ed è quello che fa continuamente nella sua parafrasi.

Ma le parole: אנכי ארד עמך מצרימה *(io discenderò con te in Egitto, Gen 46, 4)*, egli le traduce (letteralmente): = אנא איחות עמך למצרים — ed è una cosa ben notevole, che prova il perfetto talento di questo illustre (4), l' eccellenza della sua maniera d' interpretare, e quanto esattamente comprendesse le cose; poichè, con questa traduzione dell' ultimo passo), ci fece anche presentire (5) uno dei punti principali del Profetismo. Ed ecco come: Nel principio di questo racconto (ivi, v. 2 e 3), si dice: ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב וכו' « *Iddio parlò ad Israel in visioni notturne, e disse: Giacobbe, Giacobbe ecc.* (e Dio terminando disse) =

Digitized by Google

אנכי ארד עמך מצרימה « *Io scendero con te in Egitto.* E siccome risulta dal principio del discorso che ciò avvenne in visioni notturne, Onkelos non vide alcun male nel tradurre letteralmente le parole che erano state dette in quelle visioni notturne. E ciò con ragione (6); poiché è la relazione della cosa che gli era stata detta, non la relazione di un fatto accaduto, come (nel passo): = וירד ה' על הר סיני « *Il Signore discese sul monte Sinai. (Esodo, 19, 20)* — che è la relazione di un fatto accaduto nel mondo reale (7); e perciò sostituì l' idea di manifestazione ed allontanò ciò che poteva indicare l' esistenza di un moto. Ma ciò che riguarda le cose dell' immaginazione, ossia, il racconto di quello che gli era stato detto (a Giacobbe), lo lasciò intatto. È una cosa ben notevole. E da ciò tu sei avvertito, esservi una grande differenza dall' essere le parole usate in un sogno o in visioni notturne, all' essere usate le parole in una visione ed in una apparizione o al dirsi semplicemente: = ויהי דבר ה' אלי לאמר ויאמר ה' אלי לאמר « *La parola del Signore fu a me dicendo*, o *il Signore mi disse* (8).

È anche possibile, secondo il mio avviso, che Onkelos abbia interpretata qui la parola אלהים (Dio) nel senso di angioli, e che perciò non abbia avuta ripugnanza a dire nella sua versione: = אנא איחות עמך למצרים « *Io scenderò con te in Egitto.* — Nè deve parer strano che Onkelos abbia potuto veder quì nella parola אלהים un angiolo, benchè (l' apparizione) gli dicesse (a Giacobbe): = אנכי האל אלהי אביך « *Io sono Iddio, Dio di tuo padre* — poiche le stesse parole sono pure usate talvolta da un angiolo. Non vedi come altrove, dopo aver detto: = ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני « *L' angiolo di Dio mi disse in sogno: Giacobbe! ed io risposi: eccomi. (Genesi, 31, 11)* — dica nel fine del discorso diretto a Giacobbe: = אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר « *Io sono il Dio di Beth-El, dove tu consacrasti un monumento dove mi facesti un voto.? (Ivi, v. 13)* Giacobbe offrì certamente i suoi voti a Dio, non all' angiolo; ma ciò avviene sempre nei discorsi dei profeti, cioè, che riferendo le parole dette loro dall' angiolo in nome di Dio, si esprimono come

Digitized by Google

se fosse Dio stesso che loro parlasse. In tutti i passi (di questa specie) è un annesso sottinteso (9), come se avesse detto: « Io sono (il Mandato del) Dio di tuo padre che ti apparve in Beth-El, e simili. Riguardo alla profezia ed ai suoi diversi gradi, come pure riguardo agli angioli, sarà ancora più largamente parlato, secondo lo scopo di questo trattato.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXVII.

(1) V. Introduzione, nota 49, *f.* (MARONI).

(2) Riguardo all' uso della parola סריאני, per indicare insieme i due principali dialetti aramaici il caldaico ed il siriaco (*a*), vedi la mia edizione del commento di R. Tan'hum sul libro di 'Habacuc (*b*) (nel Tomo 12 della Bib. di Cahen), pag. 99, n. 14. L' autore parla in questo capitolo delle perifrasi usate da Onkelos nella sua celebre versione caldaica del Pentateuco, per evitare gli antropomorfismi relativi al moto. (MUNK).

(3) La maggior parte dei mss. arabi ed ebraici hanno ואחזי; alcuni hanno ואדון, come, in fatti si trova nelle nostre edizioni della parafrasi di Onkelos. (MUNK).

(4) Nell' Ibn-Tibbon: שלמות זה האדון (MARONI).

(5) Letteralmente: ci aprì. (MUNK).

(6) Nel testo arabo: והו אלצחיח, letteralmente: ed è il vero, ossia, che Onkelos era nel vero facendo così. Ibn-Tibbon tradusse: והוא ספור האמת, il che non dà un senso giusto. La parola ספור è superflua Al-'Harizi tradusse meglio: והוא האמת והנכון (MUNK).

(7) Letteralmente: la descrizione o relazione di quello che avvenne nelle cose esistenti. L' autore vuol dire: siccome si trattava quì di un fatto reale, non di parole pronunziate in una visione notturna, Onkelos,

(*a*) Ibn-Tibbon traduce: בלשון העברית והארמית — Per סריאני syriaco, i rabbini arabi intendevano la lingua dei Targumim, o il caldaico. È in questo senso che l' autore dice che Onkelos possedeva perfettamente la lingua ebraica e siriaca. R. Jehuda Ha-Levi (v. cap. 40, n. 2) dice chiaramente nel suo Kuzrari, che il siriaco è la lingua dei Caldei, e Beniamino di Tudela (1) narra che i monaci siri parlano la lingua del Targum. Risulta da ciò, che non si faceva alcuna distinzione tra il caldaico ed il siriaco. Quanto ai Caldei, detti primieramente nella bibbia כשרים (Kasdim) (mutatasi poscia la ש in ל) derivavano da כשד (Kessed) figlio di נחור (Na'hor) e dimorarono prima sulla spiaggie del Mar Nero e poi al sud di Babilonia, dove fondarono l' impero ben noto e famoso. — V. ארץ קדמונים, tomo 2. pag. 52, ed אם למקרא, Gen. 22, 22 (2). (MARONI).

(*b*) R. Tan'hum (ר' תנחום) figlio di Giuseppe, Gerosolomitano, d' incerta epoca: ma senza dubaio, posteriore al Maimonide, fu bravo grammatico, filosofo ed interprete. Egli fiorì verso la metà del secolo 13. (MARONI).

(1) *Beniamino di Tudela fu celebre viaggiatore che fiorì nella Spagna, nel secolo 12. nella città di Tudela. Egli intraprese il suo viaggio nel 1160 dell' E. V., e fu di ritorno nel 1173, che fu dicesi l' anno della sua morte. Il suo itinerario, scritto in ebraico, col titolo di* מסעות (viaggi), *fu stampato per la prima volta in Costantinopoli nel 1543. Nel 1633 fu stampato a Leida con una traduzione latina, e quindi più volte ristampato tradotto in lingue moderne. Nella edizione di Londra (1840) si prova la verità della sua relazione. (Maroni)*

(2) *Lo* ארץ קדומים *è un dizionario geografico-biblico del Rabbino Salomone Lavizzon di Praga, pubblicato in Vilna nel 1839; e l'* אם למקרא *è il pentateuco con note critiche e filologiche del Rabbino Elia Benamozegh, pubblicato in Livorno nel 1863. (Maroni).*

Digitized by Google

fedele al suo sistema d allontanare gli antropomorfismi, dovette mutare i termini del testo. (MUNK).

(8) Si vedrà in altro luogo (part. 2. cap. 45), che l'autore stabilisce, nelle rivelazioni profetiche, diversi gradi, gli uni più alti degli altri, e che, secondo lui, sono caratterizzati dalle espressioni notate nel nostro passo. L' autore trova un' allusione a queste distinzioni nel metodo già notato di Onkelos. (MUNK).

(9) V. cap. 21. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO XXVIII.

(La parola) רגל è un omonimo. È (primieramente) il nome del piede (1); p. es.: רגל תחת רגל *piede per piede. (Esodo, 21, 24)* — ma si trova anche nel senso di seguito (2); p. es.: צא אתה וכל העם אשר ברגליך *Esci tu e tutto il popolo che è sui tuoi passi*, ossia, che ti segue (ivi, 11, 8). Si trova pure nel senso di causalità (3) p. es.: ויברך ה' אתך לרגלי « *Il Signore ti benedisse coi miei passi. (Genesi, 30, 30)*, ossia, per causa mia o a mio riguardo, poichè quello che si fa per riguardo di una cosa, ha quella cosa per causa (4). Si usa spesso in questo senso; p. es.: = לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים « *Al passo o per causa del treno che è davanti a me e per causa dei fanciulli. (Gen. 33, 14)*. (5) Cosi con queste parole: ועמדו רגליו ביום ה הוא על הר הזיתים « *I suoi piedi staranno in quel giorno sul monte degli Olivi. (Zac. 14, 4)*, si vuol dire che le sue cause sussisteranno, cioè i miracoli che si manifesteranno allora in quel luogo e di cui Dio è la causa, ossia, l' autore (6). È secondo questa interpretazione che Jonathan ben-Uziel (7) disse nella sua (parafrasi caldaica): = ויתגלי בגבורתיה ביומא ההוא על טורא דזיתיא « *Egli si manifesterà nella sua potenza, in quel giorno, sul monte degli olivi*; e cosi egli traduce colla parola גבורתיה la sua potenza, tutte (le parole indicanti) le membra (che servono) per prendere o per trasportarsi (8), perchè indicano generalmente gli atti che emanano dalla sua volontà.

Quanto alle parole: = ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר « *E sotto i suoi piedi era come un' opera dello splendore dello zaffiro. (Esodo, 24, 10)*; Onkelos, come ben sai, le interpreta considerando il pronome (suffisso) in רגליו (i suoi piedi) come riferito alla parola כסא trono, che sarebbe sottinteso (9); poichè traduce: ותחות כורסי יקריה « *e sotto il trono della sua gloria*

Digitized by Google

(10). Bisogna comprendere ciò, e sarai stupito (al vedere) quanto Onkelos si tenga lontano dalla corporeità (di Dio) e da tutto quello che può condurre ad essa anche nel modo più lontano; poichè non dice: e sotto il suo trono, perchè se si attribuisse il trono a lui stesso (a Dio,) nel senso che vi si comprenderebbe al principio, ne risulterebbe che Dio fosse fermo sopra un corpo e ne risulterebbe la corporeità, e però attribuisce il trono alla sua gloria, ossia, alla שכינה che è una *luce creata* (11). Così pure si esprime nella traduzione delle parole : כי יד על כס יה « *Poiche la mano (è posta) sul trono di Dio. (Esodo, 17 , 16)*, dove dice : מן קדם אלהא דשכינתיה על כורסי יקריה (12) . . . . *da Dio la cui maestà (posa) sul trono* della sua gloria. Così troverai nel linguaggio di tutto il popolo (ebreo), כסא הכבוד , *trono della gloria.*

Ma noi ci siamo allontanati dal soggetto di questo capitolo per (parlare di) cosa che sarà spiegata in altri capitoli. Ritorno dunque al soggetto del capitolo. Tu già conosci il modo onde Onkelos interpreta (questo passo) (13); ma l' essenziale per lui è di allontanare la corporificazione, nè ci spiega quello ch' essi percepirono (14), nè quello che si volle dire con quest' allegoria. E così, in tutti i passi (di questa natura), non si occupa di questo (15); ma si limita ad allontanare la corporificazione, perchè questa è una cosa dimostrabile (16), necessaria alla fede religiosa; e lo fa in un modo assoluto (17), e si esprime con giustezza. Quanto alla spiegazione del senso dell' allegoria può essere una cosa o l' altra. E sono anche soggetti oscurissimi, la cui intelligenza non fa parte delle basi della fede (18), e che il popolo non comprende facilmente : ed egli (Onkelos) perciò non s' impegna in questa quistione. Ma noi, avuto riguardo allo scopo di questo trattato, non possiamo dispensarci dal dare questa interpretazione (di questo passo). Dico dunque che colle parole ותחת רגליו *sotto i suoi piedi* si volle dire per sua causa e da lui (19), come abbiamo spiegato (20); e quel che essi concepirono fu la vera condizione della materia prima (21), la quale venne da Dio, che è la causa della sua esistenza. Considera bene le parole = כמעשה לבנת הספיר

Digitized by Google

« *come un' opera dello splendore dello zaffiro* : se si fosss voluto parlare del colore, si sarebbe detto כלבנת הספיר, *come la bianchezza* o *lo splendore dello zaffiro* ; ma si aggiunge מעשה, *un' opera* perchè la materia, come sai (22), è sempre ricettiva e passiva per la sua essenza (23), e non ha azione che accidentalmente, come la forma è sempre attiva per la sua essenza e passiva per accidente, e come ciò è spiegato nei libri di Fisica (24) ; e perciò si dice della prima (25) כמעשה, come un' opera (26). Quanto alle parole לבנת הספיר (che significano letteralmente : *la bianchezza dello zaffiro* (27)) (28), indicano la trasparenza e non il colore bianco, poichè la bianchezza del cristallo non è un colore bianco, ma una semplice trasparenza ; e la trasparenza non è un colore, come fu dimostrato nei libri di Fisica (29), poiche se fosse un colore, non lascerebbe passare tutti i colori (30), e non li riceverebbe. E dunqne perchè il corpo trasparente è privo di tutti i colori, che li riceve tutti successivamente ; e ciò somiglia alla materia prima, che, per la sua vera condizione (31), è priva di tutte le forme, e che perciò, le riceve tutte successivamente. Essi dunque percepirono la materia prima e la sua relazione con Dio (32), (cioè) ch' essa fu (33) la prima delle sue creature, soggette alla nascita ed alla distruzione (34), e che egli produsse dal niente (35). Sarà ancora parlato in un altra luogo di questo argomento (36).

Sappi, che tu hai bisogno di una simile interpretazione anche secondo quella di Onkelos, che dice : = ותחות כורסי יקריה *e sotto il trono della sua gloria* ; ossia, che la materia prima è anche, in realtà, al di sotto del cielo che è chiamato trono, come fu detto precedentemente. Ciò che mi suggerì questa importante interpretazione e mi fece trovare questo soggetto fu unicamente un' asserzione di R. Eliezer figlio di Ircano (ר' אליעזר בן הורקנוס) (37), e che tu conoscerai in uno dei capitoli di questo trattato (38). Lo scopo insomma, che ha ogni uomo intelligente, è di allontanare da Dio (tutto quello che possa condurre al) la corporificazione, e considerare tutte quelle percezioni (onde abbiamo parlato) come appartenenti alla intelligenza; non ai sensi. Bisogna comprendere ciò e riflettervi (39).

Digitized by Google

(1) Nell' Ibn-Tibboo: שם לרגל בעלי חיים « *Il nome del piede degli animali.* (Maroni).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: ההמשך אחר הדבר — (Maroni).

(3) Perchè il piede è causa e mezzo del moto dell' animale. (Maroni).

(4) Altri spiegano: בבא רגלי בביתך o עם ביאת רגלי *al venire del mio piede*, ossia dall' istante della mia venuta. (Maroni).

(5) Osserva R. Scem-Tob, che in tutti questi passi citati dal Maimonide, il nome רגל, anzi che essere un omonimo, ha sempre il medesimo senso di piede, come nel primo esempio, רגל תחת רגל (Esodo, 21 . 24). Così אשר ברגליך (ivi, 11 , 8), *che segue i tuoi passi* — ויברך ה' אתך לרגלי « *il Signore ti benedisse pel mio piede*, cioè, da che il mio piede entrò in tua casa, ossia alla mia venuta (v nota precedente) לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים (Gen. 33 , 14) « *Al passo del bestiame che mi precede ed al passo dei fanciulli.* Ed anche nel passo di Zaccaria (14 , 4): ועמדו רגליו ביום ההוא וכו' , la parola רגליו può interpretarsi nel senso di piede ; poichè quivi descrivesi la punizione che il Signore infliggerà ai nemici di Gerusalemme, e si assomiglia l' azione della giustizia di Dio e della sua Onnipotenza, all' azione di strenuo, impavido guerriero, e quindi si dice: ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים וכו' « *Il Signore uscirá* (cioè si manifesteranno gli effetti della sua giustizia), *e combatterá contro quelle genti, come allora che combatteva nel giorno della battaglia* ; vale a dire, punirà quelle genti come punì gli Egiziani sul mar Rosso. Ed allora si fermeranno i suoi piedi sul monte Olivetto, ossia, la sua potenza sarà permanente sul monte Olivetto, e formidabile sarà nella sua giustizia, come un prode che impavido si ferma ed attende animoso l' inimico, e come bene traduce Ionathan: ויתגלי בגבורתיה — V. il commento di Scem-Tob. Così tutti i commentatori della Bibbia, interpretarono quel passo come una parabola. (Mar.).

(6) V. cap. 13. (Munk).

(7) V. cap. 7 , n. 2. (Maroni).

(8) Nell' Ibn-Tibbon: וכן יתרגם כל מעשה מגע והעתק גבורתיה (Maroni).

(9) Molti commentatori che non ebbero sotto gli occhi se non la versione ebraica, intesero questo passo in questo senso che, secondo Onkelos, la parola רגליו *(i suoi piedi)* sia una denominazione (כנוי) del trono di Dio; poichè Onkelos traduce le parole ותחת רגליו con queste parole: ותחות כורסי יקריה *e sotto il trono della sua gloria (a)* — Secondo questa spiega-

(a) Nella versione ebraica sono citate diversamente le parole di Onkelos, poichè leggesi: ותחות כורסיה יקריה col pronome in כורסיה — Da ciò dedussero i commentatori, che la

Digitized by Google

zione, il suffisso, in רגליו, si riferirebbe a Dio; ma la parola araba צמיר non può lasciare alcun dubbio sul senso, e l' autore dice ben chiaramente che, secondo Onkelos, il suffisso in רגליו, si riferisce al trono, ossia, che le parole: ותחת רגליו, significano, *sotto i piedi del trono*, ciò che Onkelos traduce; *sotto il trono della sua gloria*. Sembra dunque che Maimonide abbia voluto dire, che Onkelos considerò come sottintesa l' idea del trono, e che abbia spiegato il testo come se dicesse; ותחת רגלי כסא כבודו; ma che introducendo nella sua traduzione le parole trono di gloria, soppresse la parola רַגְלַי divenuta superflua. (Munk).

(10) V nota precedente. (Maroni).

(11) V. cap. 5. n 22, e cap. 10, n. 14. (Munk).

(12) Così anche nell' Ibn-Tibbon, se non che leggesi כורסיה co' pronome; ma tutte le edizioni della Bibbia hanno מן קדם דחילא דשכינתיה על כורסי יקרא — (Maroni).

(13) Cioè il verso ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר — (Maroni

(14) Bisogna rammentarsi che in questo passo (Esodo, 24, 9-11) si parla di una visione dei 70 vecchi, chiamati *gli eletti d' Israel*. V. capitolo 5. (Munk).

(15) Cioè della spiegazione del senso dell' allegoria. (Munk).

(16) Nell' Ibn-Tibbon: — כי הרחקת ההגשמה הוא דבר מופתי הכרחי באמונה — (Maroni).

(17) Letteralmente: *la tronca* o *la decide* (ויגזור בו), ossia, dichiara in una maniera assoluta, col suo modo di tradurre, che la corporeità debba essere allontanata. (Munk).

(18) Vuol dire: I principj fondamentali della religione sono estranei a queste quistioni, e non c' impongono il dovere di comprendere le minute spiegazioni delle allegorie. (Munk - Agg. e Cor.).

(19) Nell' Ibn-Tibbon: בסבתו ובגללו — (Maroni).

(20) Cioè, prendendo quì la parola רגל nel senso di *causa*, che le fu attribuito al principio di questo capitolo. (Munk).

(21) V. Introduzione, nota 93. (Maroni).

(22) V. part. 3. cap. 8. (Maroni)

(23) Nell' Ibn-Tibbon: כי החמר כמו שידעת מקבל לעולם מתפעל לפי בחינת טבע — (Maroni).

(24) Vuol dire: la materia è in potenza, disposta, per la sua essenza, a ricevere la forma, e solo accidentalmente, ossia, per la forma rice-

parola רגליו sia tradotta da Onkelos, come una denominazione di כסא, e come se dicesse: ותחת כסאו, aggiungendo la parola יקריה per allontanare l' idea della corporeità, cioè, che Dio stesso sedesse sul trono, onde intese dire: — ותחות כורסיה (ר"ל) כורסי יקריה « *Sotto il suo trono* (cioè) *il trono della sua gloria*. V. l' Efodi e Scem-Tob. Quest' ultimo cita anche le parole di Mosè Narbona nel medesimo senso. Ma in tutte le edizioni del Targum di Onkelos, leggesi כורסי — e nel *Filoxenus* (אהב גר) del Luzzato (pag. 12), leggesi כרסא יקריה — Egli opina che Onkelos abbia voluto, non allontanare la corporeità, come dice il Maimonide, ma presentare, rapporto a Dio, un' espressione più conveniente, sostituendo a רגליו le parole כרסא יקריה, come fece in molti altri passi. V. ivi, parag. 19. (Mar.)

Digitized by Google

vuta, diviene attiva ; ma la forma è sempre attiva, nè la forma è passiva che accidentalmente, cioè quando la materia, per qualsiasi causa perda la sua forma attuale, per riceverne un' altra. L' Efodi dà l' esempio del fuoco, il quale sino che è in potenza non abbrucia, ma solo quando abbia ricevuta la forma, la quale accidentalmente diviene passiva, quando il fuoco, come che sia, si spenga, e la forma si separi dalla materia. V. l' Efodi e Scem-Tob, e questa opera, parte 3. cap. 8. (MARONI).

(25) Cioè, della materia. (MARONI).

(26) L' autore vede nella parola מעשה *opera, lavoro,* un' allusione alla materia ricevente l' azione della forma, e che, secondo lui, è indicata colle parole לבנת הספיר, *splendore dello zaffiro,* come tosto lo spiega. (MUNK).

(27) È questo il senso letterale che è dato alla parola לבנת הספיר da R Saadià Gaon e da R Jona Ibn-Djana'h, ma Aben-Esdra ed il Kim'hi spiegano la parola לבנת dal senso di לבנה cioè : *pietra di zaffiro.* Anche Onkelos traduce : כעובד אבן טבא — (MARONI).

(28) L' autore non prende qui la parola ספיר nel senso di *zaffiro,* propriamente detto, ma vi vede, in generale, una materia *trasparente.* Subito dopo sostituisce la parola araba בלור *cristallo.* I traduttori ebrei del medio evo usano sovente la parola ספירי per *trasparente.* (MUNK).

(29) V. Aristotile, trat. dell' Anima, lib. 2, cap. 7. *(a)* (MUNK).

(30) Letteralmente : *non farebbe vedere tutti i colori dietro di lei (b)* (MUNK).

(31) Nell' Ibn-Tibbon : בבחינת אמיתתו — (MARONI).

(32) Cioè, in quale relazione si trovi riguardo a Dio. La parola ויחסו che si trova nella versione d' Ibn-Tibbon, fu cagione che molti commentatori s' ingannarono sul senso di questo passo pronunziando וְיִחַסוּ come verbo. Si deve leggere וִיחָסוֹ, come sostantivo, con suffisso *(e la sua relazione),* e come giustamente lo fa osservare Josseph Caspi *(c),* o piuttosto leggere ויחוסו, come hanno molti mss. (MUNK).

(33) La versione d' Ibn-Tibbon ha להיותו ; ma si deve leggere invece והיותו — (MUNK).

(34) È la materia che è il principio di tutti gli esseri che nascono e periscono. (MUNK).

(a) Aristotile dice (ivi, parag. 2) : « Io chiamo diafano ciò che è visibile non per se « stesso assolutamente, ma mediante un colore estraneo » (che è quanto dire : il corpo diafano, non ha colore in se stesso ; ma lo riceve dai corpi colorati, ed è quel colore che lo rende visibile). « Tale è l' aria, tale è l' acqua e tali sono molti corpi solidi » (cioè, corpi solidi che noi chiamiamo diafani perchè la luce può attraversarli). Aristotile stesso (ivi, parag. 4) definisce il colore : « ciò che è sopra la cosa visibile in sè : (ossia : che è sopra la superficie delle cose che sono in sè e ch' esso rende visibili). Ogni colore mette in moto ciò che è diafano attualmente, (vale a dire :ciò che è traversato dalla luce). (MARONI).

(b) Così nell' Ibn-Tibbon. — שאלו היה טראה לא היה טראה הטרא"ם כלם מאחריו וטקכלם —(MARONI).

(c) V. cap. 19, n. 2. (MARONI).

Digitized by Google

(35) Il verbo arabo ברע o (alla 4 forma) אברע, *novum produxit*, implica l' idea della creazione *ex nihilo*. (Munk).

(36) V. part. 2. cap. 26. (Munk).

(37) R. Eliezer figlio d' Ircano (ר' אליעזר בן הורקנוס), detto anche R. Eliezer il Grande (ר' אליעזר הגדול) celeberrimo fra i Dottori Misnici, visse nell' anno 73 dell' E. V. e fu figlio di una sorella di Rabban Gamaliel juniore, e discepolo di Rabban Jo'hanan ben Zaccai. Narrasi che all' età di 28 anni, non avesse ancora fatto niuno studio, ma poscia sia stata tanta in lui l' ansietà di imparare, che divenne uno dei più famosi fra i Dottori d' Israel. Abbiamo di lui i Capitoli da lui denominati (פרקי ר' אליעזר), contenenti alcune illustrazioni sopra vari passi della Scrittura, e credersi anche l' autore dell' ארחות חיים — (Maroni)

(38) V. al principio del cap. 26. (Munk).

(39) Questo avvertimento dell' autore, si riferisce a tutto il capitolo. V. l' Efodi. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO XXIX.

(La radice) עצב è un omonimo che indica (primieramente) il dolore ed il patimento ; p. es.: בעצב תלדי בנים « *Con dolore partorirai figli. (Gen. 3 , 16)*. Indica anche l' azione d' irritare ; p. es. : = ולא עצבו אביו מימיו « *suo padre non lo irritò mai* (1). *(Re I , 1 , 6)* — כי נעצב אל דוד « *Poichè era irritato a cagione di David. (Sam . I - 20 . 34)*. Significa finalmente contrariare, essere ribelle ; p. s. והמה מרו ועצבו את רוח קדשו « *Furono ribelli e contrariarono suo santo spirito. (Isaia 63 , 10)* — יעציבוהו בישימון « *Lo contrariarono nel deserto. (Salmi, 78 , 40)* — אם דרך עצב בי « *Se vi è in me una condotta ribelle (Sal. 139, 24)* כל היום דברי יעצבו « *Tutto il giorno contrariarono le mie parole. (Salmi, 56 , 6)*.

È nel secondo o nel terzo significato che fu detto (di Dio) : ויתעצב אל לבו « *Egli era irritato o contrariato nel suo cuore. (Gen. 6, 6)*. Nel secondo significato, l' interpretazione (di questo passo) sarebbe : Che Dio era in collera contro di loro a cagione delle loro cattive azioni. Quanto alle parole אל לבו , *nel suo cuore*, che furono usate anche nella storia di Noè, (dicendosi) ויאמר ה אל לבו « *Il Signore disse in suo cuore. (Gen, 8 , 21)*, ascolta quale ne sia il senso: quando si dice, parlando dell' uomo, che diceva in suo cuore, אל לבו o בלבו si tratta di una cosa che l' uomo non pronunzia, nè dice ad un altro, e cosi tutte le volte che si tratti di una cosa che Dio volle e che non disse ad un profeta, nel momento in cui l' atto si compieva secondo la (divina) volontà, dicesi: Il Signore disse in suo cuore, per somiglianza alla cosa umana, e secondo quella regola costante, che la Scrittura si esprime secondo il linguaggio degli uomini (2), e questo è chiaro e manifesto. E poichè, riguardo alla ribellione della generazione del diluvio, non si parla nella Scrittura di un messaggere (divino)

Digitized by Google

che loro sia stato mandato, nè di avvertimento, nè di minaccia di distruzione, fu detto di loro che Dio era irritato contro di loro *nel suo cuore* ויתעצב אל לבו (3). Così, quando Iddio volle che non vi fosse più diluvio, non disse ad alcun profeta: Va ad annunziar loro questa cosa, e perciò fu detto: אל לבו, *nel suo cuore. (Gen. 8, 21)*

Per interpretare le parole ויתעצב אל לבו secondo il 3. significato, bisognerebbe spiegarlo (in questo senso), che l' *uomo contrariò la volontà di Dio in lui* (4); poichè la volontà è anche chiamata לב, *cuore*, come lo spiegheremo parlando dell' omonimia della parola לב (5).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXIX.

(1) La parola מימיו, si deve intendere come מראשית ימיו *dal principio della sua vita*, o מעודו, *da quando esistette*, ossia, *non lo irritò*, non lo *contrastò mai*. (MARONI).

(2) V. al principio del capitolo 26. (MUNK).

(3) Tutti i commentatori si sforzarono per interpretare queste parole — ויתעצב אל לבו — Il Nakmanide spiega come quì il Maimonide. Secondo il Bensew (v. cap. 59 n. 32), la radice עצב significa sempre dolore o fisico o morale e quindi anche il passo ויתעצב אל לבו *e n' ebbe addolorato il cuore*; espressione che serve a dimostrare la gravità degli umani traviamenti, e la somma bontà di Dio, come un padre che non si sdegna veramente contro il figlio traviato, ma si addolora di dover punire. — V. אוצר השרשים, radice עצב — Il Wessely nel suo commento della Genesi, distingue il senso del verbo עצב conjugato in נפעל, da quando è conjugato in התפעל — Nel primo caso, dic' egli, significa quel dolore che l' uomo sente naturalmente per qualsivoglia sciagura che gli avvenga, come כי נעצב אל דוד (Sam. I. - 20, 34), nè è mai applicato a Dio. Nel secondo caso, significa quel rammarico che dipende dalla riflessione nè si trova che due sole volte nella Scrittura, cioè: — ויתעצב אל לבו (Gen. 6, (6, ossia, considerò la corruzione degli uomini, i quali per necessaria conseguenza della divina giustizia dovevano essere distrutti; e — ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד (Gen. 34, 7), cioè, che i figli di Giacobbe considerarono con rammarico l' onta fatta alla loro sorella. (MAR.).

(4) La parola araba פיה *(in lui, cioè in Dio)* si trova in tutti i mss. è nella versione d' Ibn-Tibbon si legge pure: ומרה האדם רצון השם בו e senza ragione la parola בו fu levata nelle edizioni *(a)*. (MUNK).

(5) V. cap. 39. (MUNK).

(a) Nella edizione di Sabbionetta leggesi: ומרות האדם רצון ה' — L' autore vuol dire, che spiegando ויתעצב אל לבו secondo il 3. senso, bisogna spiegare la parola לב nel senso di volontà: egli fu contrariato nella sua volontà; ossia che l' uomo creato ad immagine di Dio, che è quanto dire colla ragione, per operare il bene ed essere perfetto, corrompendosi ed operando il male, si oppose alla propria destinazione ed al divino pensiero. V. Scem-Tob. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XXX.

La parola אכל *(mangiare)*, nella lingua ebraica si applica primieramente, parlando dell' animale, all' atto di prendere del nutrimento, e questo non ha bisogno (di citazione) di esempj. Quindi la lingua considerò nell' atto di mangiare due cose: primieramente che la cosa mangiata si perde e va via, ossia che la sua forma si guasta subito; in secondo luogo, che l' animale cresce col nutrimento che prende, che con quello continua a conservarsi, e prolunga la sua esistenza e ristora le forze del corpo. Secondo la prima considerazione, fu usato metaforicamente il verbo אכל per tutto quello che si perde e si distrugge, ed in generale per qualunque privazione di forma; p. es.: = ואכלה אתכם ארץ אויביכם « *Vi consumerà la terra de' vostri nemici. (Lev. 26, 38)* — ארץ אכלת ישביה « *Un paese che consuma i suoi abitanti. (Num. 13, 32)* — חרב תאכלו « *Dalla spada sarete divorati.* (1) — הלנצח תאכל חרב « *La spada divorerà per sempre? (Sam. II. 2, 26)* — ה' אלהיך אש אכלה הוא « *Il Signore tuo Dio è un fuoco divorante. (Deut. 4, 24)*, ossia, Egli distrugge quelli che gli sono ribelli, come il fuoco distrugge qualunque cosa a cui si apprenda. Quest' uso del verbo אכל è frequente. Riguardo alla seconda considerazione, il verbo אכל fu usato metaforicamente per (indicare) il sapere e l' istruzione, ed, in generale, le percezioni intellettuali, mediante le quali la forma umana (2) continua a conservarsi nello stato il più perfetto, come, col nutrimento, il corpo resta nel suo migliore stato (3); p. es.: לכו שברו ואכלו « *Venite, comprate e mangiate. (Isaia, 55, 1)* (4) — שמעו שמע אלי ואכלו טוב « *Datemi ascolto e mangerete ciò che è buono. (Ivi, v. 2)* — אכל דבש הרבות לא טוב « *Mangiare troppo miele non è bene. (Prov. 25, 27)* (5) — אכל

Digitized by Google

בני דבש כי טוב ונפת מתוק אל חכך כן דעה חכמה לנפשך « *Mangia il micle, o mio figlio, poiche è buono, e del favo, dolce al tuo palato. Tale sarà all' animo tuo la cognizione della sapienza* (6). *(Ivi, 24 13 e 14).*

Quest' uso è anche frequente nelle parole dei dottori, ossia, a' indicare il sapere col verbo אכל p. es. : תא אכלו בשרא שמנה בי רבא « *Venite a mangiare della carne grassa presso Rabà* (7). Ed (altrove) dicono : כל אכילה ושתיה האמורה בספר זה אינה אלא חכמה « *Tutte le volte che, in questo libro, si parla di mangiare e di bere, s' intende la scienza, e secondo altri esemplari la Legge* (8). Cosi la scienza si chiama frequentemente acqua ; p. es. : = הוי כל צמא לכו למים « *O voi tutti che avete sete, andate verso l' acqua ! (Isaia, 55 , 1)* (9).

Quest' uso (del verbo אכל) essendo divenuto frequentissimo, ed avendo ricevuta tanta estensione, da prendere in certo modo, il posto del primo significato, si usarono anche le parole fame e sete per indicare la mancanza del sapere e della percezione (intellettuale) ; p. es. : = והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דבר ה' « *Io manderò una fame nel paese, non fame di pane, ne sete d' acqua, sì di udire la parola del Signore. (Amos, 8 , 11)*(10) — צמאה נפשי לאלהים לאל חי « *La mia anima è sitibonda di Dio, del Dio vivente. (Salmi, 42 , 3)* (11). Ve ne sono molti esempi. Le parole : = שאבתם מים בששון ממעיני הישועה « *Attingerete acqua con gioia dalle fonti della salvezza. (Isaia, 12 , 3)*, furono tradotte da Ionathan ben Uziel, (nella sua versione caldaica), come segue : ותקבלון אולפן חדת בחדוה מבחירי צדיקיא « *Riceverete con gioia una nuova dottrina dagli eletti tra i giusti.* Considera bene che, secondo la sua interpretazione, l' acqua indica la scienza, che si otterrà in quei giorni ; la parola מַעְיְנֵי *(le fonti)*, l' assomiglia alle parole = מַעְיְנֵי הָעֵדָה (Num. 15 , 24) che significano i principali (12) e che sono i savi. Egli dice מבחירי צדיקיא *(dagli eletti tra i giusti)* perchè la giustizia (o la pietà) è la vera salvezza. Tu vedi (13) come egli interpreti ogni parola di questo verso nel senso di sapere e d' istruzione. Intendi bene questo (14).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXX.

(1) Meglio è tradurre: « *Della spada sarete preda*, ossia, la spada vi divorerà (o consumerà); o, meglio ancora: sarete consumati, distrutti mediante la spada תאכלו על ידי החרב — In ebraico potrebbe dirsi מחרב תאכלו, all' abblativo. V. Luzzato, commento d' Isaia, 1, 20. Egli cita ad esempio il passo: כסו הרים צלה « *I monti furono coperti della sua ombra* (o mediante la sua ombra על ידי צלה) e non dice כסו הרים מצלה — (Maroni).

(2) V. cap. 1. nota 12. (Munk).

(3) L' autore vuol dire, che il verbo אכל è usato metaforicamente per indicare il sapere; perchè collo studio e colle scienze si nutrisce e si perfeziona la ragione, come il nutrimento materiale nutrisce e conserva il corpo. (Maroni).

(4) L' autore spiega questo verso (come dice più avanti) secondo la interpretazione dei Talmudisti, i quali dicono essere qui assomigliata la Legge o la scienza all' acqua, al vino ed al latte (v. Talmud, *Suca*, fog. 52 *b*; *Ta'anith*, fog. 7, *a*; *Babà Kamà*, fog. 17 *a et passim*. Così spiega pure Rascì ed Aben Esdra, e nella parafrasi di Jonathan dicesi: ווי כל דצבי למילף ייתי ויקף ודלית ליה כסף איתו ואליפו בדלא בדמין ובלא בממון אולפן דטב מחמר ומחלב — Il Luzzato opina che in quel verso Iddio annunzi ad Israel la futura prosperità che godrà dopo la promessa redenzione V. commento ad Isaia, ivi (Maroni).

(5) Qui, secondo l' autore, è assomigliata la scienza al miele. Il senso del verso sarebbe: *Il mangiare troppo miele*, cioè il voler penetrare nella scienza oltre i limiti dell' umana ragione, *non è bene*; e l' investigar (troppo) *la loro gloria* (dei dotti), cioè, la loro scienza, *non è gloria*; come se dicesse וחקר כבודם לא כבוד — Così spiega anche Aben-Esdra. Ma secondo questa spiegazione, mancherebbe l' antitesi solita nei proverbi. È quindi meglio come spiegano altri: *Il mangiare troppo miele non è bene*; *ma l' investigare la loro gloria* (dei savi) *è gloria*. (Maroni).

(6) In questo verso è maggiore chiarezza. Dicesi: Acquista sapienza e ne avrai dolcezza come di miele, e come si soggiunge: אם מצאת ויש אחרית ותקותך לא תכרת « *Quando l avrai trovata ne avrai premio, e la tua speranza non sarà troncata.* (Maroni).

(7) V. Talmud di Babilonia, trat. *Babà Bathrà*, fog. 22, *a*. Si tratta di un Dottore che vantando la superiorità dell' insegnamento di רבא a quello di אביי, diceva ai suoi allievi: — אדמנרמיתו גרמי בי אביי הו אכלו בישרא בי רבא « *Invece di rosicchiare le ossa in casa Abajè, venite*

Digitized by Google

a mangiare della carne presso Rabà (a). In luogo di תא אכלו, come si legge in tutti i mss. arabi ed ebraici della Guida, le edizioni del Talmud hanno più correttamente תו אכלו (Munk).

(8) Trattasi qui del libro dell' Ecclesiaste (קהלת) *(b)*. Il passo citato trovasi nel מדרש רבה, sopra קהלת, cap. 3. v 13. ed è concepito in questi termini: כל אכילה וישתיה שנאמרה במגילה הזאת בתורה ובמעשים הכתוב מדבר — (Munk).

(9) V. nota 4. (Maroni).

(10) Amos aveva vaticinato la caduta del regno di Samaria e la distruzione della casa di Geroboamo re d' Israel; ed avendogli questo re ordinato di partire da Beth-El, a lui, che odiava e perseguitava i profeti, Amos si rivolge predicendo nuove sciagure e questo soggiunge, che nei tempi delle imminenti calamità patirassi fame e sete di udire la parola del Signore dai suoi profeti: la cercheranno e non la troveranno. V. ivi, cap. 7, 8-17 e cap. 8, 11-14. (Munk).

(11) In questo verso, come nel precedente, il verbo צמא significa *vivamente desiderare*. Davide esule e lontano dal tempio, sospira di poter professare in patria il sacro culto. (Munk).

(12) Le parole מעיני הערה significano secondo Maimonide, *dai principali della Comunità*, essendo usata, secondo lui la parola עינים, come la parola araba אעיאן, *i principali* o *capi (c)*, e sarebbe nel medesimo senso che Jonathan avrebbe intese la parola מַעַיְנֵי, che è della stessa radice di עין *(occhio, sorgente)*. Ibn Tibbon, nelle note che aggiunse ad alcuni passi della versione della Guida e che sono restate inedite, critica l' opinione del Maimonide coi termini seguenti:

אמר שמואל בן תבון כי נאים ושכיב רבינו ז"ל אמר זה הדבר כי יונתן בן עוזיאל ע"ה לא שם ממעיני רק מרשון מעין כי כשהמשיל הנביא החכמה למים הוצרך להמשיל למודה בשאיבה והמלמדים אתה במעינים הראוי למים כמו שלמדנו רבינו ז"ל מהמשל דברי כל משל כפי פשוטו וכאשר רצה המתרגם להעתיק המשל אל הנמשל תרגם כל מלה שם נרצה בה והרגם השאיבה בקבול ומים באולפן ומעיני ישועה בבחירי צדיקיא ומלת ישועה היתה נקבי המשכית להורות על המשל שאילו היה מים ממש היה לו לומר מן המעינים ואמנם הוסיפו מלת ישועה הורה שהמים ההם הם הדבר שהוא

(a) Il Munk traduce: « de la viande grasse » e così Ibn-Tibbon בישרא שמנה, ma nelle nostre edizioni del Talmud non trovasi la parola שמנה — (Maroni).

(b) Nell'Etodi invece dicesi, che l'autore s'intende parlare del Libro dei Proverbi. (Maroni).

(c) Nello stesso modo sono interpretate queste parole dei Talmudisti (v. Rasci, ivi: — אם ספי עיני הערה) V. anche Talmud Horajoth e Torath Coanim, Sez. 4. (Maroni).

Digitized by Google

הישועה הגמורה והיא החכמה וכן אמר החכם מקור חיים פי צדיק
אין הפרש בין מקור חיים ובין מעיני הישועה ואמרו מבחירי צדיקיא
כאילו אמר מבחירי חכמתא כלומר מן החכמים המיוחדים

« Samuel Ibn Tibbon disse: Il nostro maestro disse questa cosa sonnec-
« chiando; poichè Jonathan ben Uziel non intese la parola מְמַעֲיְנֵי che
« nel senso di *fonte, sorgente.* Il profeta, avendo assomigliata la scienza
« all' acqua, doveva assomigliare lo studio all' azione dell' attingere, e
« quelli che l' insegnano, a delle fonti, come conviene all' immagine del-
« l' acqua, e come il nostro Maestro c' insegnò, che si debbano usare, in
« ogni allegoria. parole conformi al senso letterale (v. Introduzione). Cosi
« il traduttore (Ionathan), avendo voluto sostituire all' allegoria la cosa
« rappresentata, tradusse attingere colla parola ricevere, la parola acqua
« colla parola dottrina, e le parole fonti di salvezza colle parole eletti tra
« i giusti. La parola ישועה *salvezza*, simile ai buchi della filigrana (v.
« Introduzione), serve ad indicare l' allegoria; poichè, se si trattasse real-
« mente di acqua si sarebbe dovuto dire semplicemente dalle fonti; ma
« aggiungendo della salvezza, s' indicò che per acqua s' intende quì la
« cosa che è la vera salvezza, ossia, la scienza. Cosi il Savio disse: *La*
« *bocca del giusto e una sorgente di vita. (Prov. 10, 11)*; poichè non vi
« è differenza tra sorgenti di vita e fonti di salvezza. Le parole dagli
« eletti tra i giusti, significano la stessa cosa che dagli eletti della sapien-
« za (o della scienza), ossia, da saggi distinti. » —

Ioseph Caspi *(a)* nel suo commento sulla Guida, recentemente pubblicato (Francfort, 1848), allude a questa nota d' Ibn-Tibbon, opinando come il Maimonide. — Le note d' Ibn-Tibbon, frapposte nella versione del Morè, si trovano in un mss della Bibl. della Sorbona (n.° 108), che ha altresì in margine alcune note scritte del celebre Azaria de' Rossi *(b)*, a cui quel mss. appartenuto aveva. (Munk).

(13) Letteralmente: *vedi dunque.* (Munk).

(14) Letteralmente, quel verso significa la prosperità della Giudea, predetta da Isaia, dopo avere annunziata la caduta degli Assiri sotto le mura di Gerusalemme. V. Luzzato, ivi. (Maroni).

(a) V. cap. 19, 2. (Maroni)
(b) V. Introduzione, nota 49. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO XXXI.

Sappi (1) che vi sono per l'umana intelligenza degli oggetti di percezione ch'essa, secondo la sua natura, ha la facoltà di percepire; ma vi sono altresì, tra le cose che esistono, degli esseri e delle cose ch' essa non può, secondo la sua natura, percepire in alcun modo, nè per alcuna causa (2), e la cui percezione le è assolutamente inaccessibile (3). E,finalmente, vi sono nell' esistenza, delle cose ond' essa percepisce alcuna circostanza, restando nell' ignoranza riguardo ad altre circostanze (4). In fatti, dall'essere (l'intelligenza) una cosa che percepisce, non ne consegue necessariamente che debba percepire ogni cosa; poichè anche i sensi hanno delle percezioni, senza che tuttavia possano percepire gli oggetti a qualunque distanza. E così avviene delle altre facoltà corporali; poichè, sebbene l' uomo sia, p. es., capace di sollevare due quintali, (5) non è perciò capace di sollevarne dieci. La superiorità che hanno gl' individui della specie (umana) gli uni sopra gli altri, in queste percezioni dei sensi e nelle altre facoltà corporali, è chiara e manifesta per ogni uomo; ma ha un limite, nè la cosa si estende a qualunque distanza, nè a qualunque misura. E così assolutamente avviene nelle percezioni *intellettuali* dell' uomo, nelle quali gl' individui della specie godono una grande superiorità gli uni sugli altri, la qual cosa è ugualmente chiarissima e manifesta per gli uomini di scienza ; onde vi può essere un soggetto che un individuo faccia egli stesso uscire dalla sua speculazione, ed invece un altro individuo non potrà mai comprendere quel medesimo soggetto, e quando anche si cercasse di farglielo comprendere con ogni maniera di locuzioni e di esempli e per un lungo tempo, il suo spiri-

Digitized by Google

to non potrebbe mai penetrarvi, si anzi gli sarebbe impossibile comprenderlo.

Ma questa superiorità non va all' infinito; che anzi, l' intelligenza umana ha indubitatamente un limite a cui si arresta. Per alcune cose l' uomo riconosce l' impossibilità di comprenderle e non sente il desiderio di conoscerle, sapendo che ciò gli è impossibile e che non vi è porta per la quale possa entrare per arrivarvi (6). Così, p. es. noi ignoriamo quale sia il numero delle stelle del cielo, e se sia un numero pari o caffo, ed anche ignoriamo il numero delle specie degli animali, dei minerali e delle piante ed altre cose simili. Ma vi sono delle altre cose cui l' uomo sente gran desiderio di comprendere; e gli sforzi dell' intelligenza per cercarne la realtà e per scrutarle sino al fondo si riscontrano in tutte le sette speculatrici del mondo ed in tutte le epoche (7). E su quelle cose le opinioni sono molte, la discordia regna tra i pensatori, e nascono dei dubbi, perchè l' intelligenza si applica a comprendere quelle cose, ossia, vi è tratta dal desiderio, e perchè ciascuno crede aver trovato un cammino per conoscere la realtà della cosa, ma non è nel potere dell' intelligenza umana di allegare una prova dimostrativa; poichè qualunque cosa la cui realtà sia conosciuta mediante una dimostrazione, non potrebbe essere l' oggetto di una differenza (di opinioni), né di una contestazione (8), nè di una dinegazione, se non per un ignorante che usasse quella maniera di contradire che si chiama la contradizione dimostrativa (9), come trovi, p. es., delle persone, che contrastano la sfericità della terra ed il moto circolare della sfera celeste (10) ed altre cose simili. Queste non possono aver luogo in questo soggetto.

I soggetti riguardo ai quali regna questa confusione (nelle opinioni) sono moltissimi nelle cose metafisiche, in piccol numero nelle cose fisiche e niuno ve n' ha nelle cose matematiche.

Alessandro Afrodiseo (11) dice che le cause della discordia riguardo ad alcune cose sono tre: 1. le pretenzioni ambiziose e rivali (12) che impediscono all' uomo di percepire la verità quale è; 2. la sottigliezza della cosa percettibile in se

Digitized by Google

stessa, la sua profondità e la difficoltà di percepirla; 3. l' ignoranza di chi percepisce e la sua incapacità di comprendere anche quello che può essere compreso. Ecco ciò che dice Alessandro. Nei nostri tempi vi è una quarta causa ch' egli non mentovò, perchè non esisteva presso di loro (13): è l' abitudine e l' educazione, poichè è nella natura dell' uomo di amare quel che gli è abituale e di esservi tratto. Così tu vedi i Beduini (14), sudici come sono, privi di piaceri e che si nutrono miseramente (15), sentire ripugnanza per le città, essere insensibili ai piaceri ch' esse offrono, e preferire la cattiva condizione a cui sono abituati ad una condizione migliore a cui abituati non sono; nè hanno piacere di abitare in palazzi nè di vestirsi di seta, nè di procurarsi le delizie del bagno, degli olj e dei profumi. E così avviene che l' uome ami le opinioni che gli sono abituali e nelle quali fu allevato, che le prenda sotto la sua protezione e si spaventi di qualunque altra (16). E per la stessa ragione l' uomo chiude gli occhi alla percezione della vèrità (17) ed inclina alle proprie abitudini, come avviene al popolo nella (quistione della) corporeità ed in molte cose metafisiche, come spiegheremo; e tutto ciò a motivo dell' abitudine, e perchè furono allevati colle parole (della Scrittura), che sono oggetto costante di rispetto e di fede, (parole) il cui senso letterale indicherebbe la corporeità (di Dio) e delle cose immaginarie senz' alcuna verità, ma che furono dette come allegorie ed enigmi, e ciò per delle ragioni onde poscia parlerò.

Nè si deve credere che quanto quì abbiamo detto sulla insufficenza dell' intelligenza umana, sostenendo ch' essa ha un limite a cui deve arrestarsi, sia detto solamente secondo la religione; sì, anzi, è una cosa che i filosofi dissero e perfettamente compresero senza considerazione di setta, nè di opinione. È una cosa vera che non può essere messa in dubbio, se non da chi ignori le cose già dimostrate.

Questo capitolo non l' abbiamo posto quì, se non per servire di preparazione a ciò che seguirà.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXI.

(1) L' autore, prima di terminare le sue spiegazioni degli omonimi, che non riprende se non al cap. 37, entra in alcune considerazioni generali sulla facoltà dell' uomo di percepire le cose intellettuali, sui limiti di quella facoltà, sulla difficoltà di applicarsi agli studj metafisici e sulla necessità di accettare prima a priori alcune dottrine relative alla natura di Dio onde non ingannarsi rignardo a certe espressioni con cui la Scrittura sembra attribuire a Dio delle passioni umane (Munk).

(2) Vale a dire, che vi sono delle cose che l' intelligenza umana non può percepire, nè direttamente, nè indirettamente, nè per una causa ausiliaria. Secondo il commentatore Scem-Tob, le parole ולא בסבה, ne per una causa, alludono all' inspirazione divina *(a)*. Vi sono infatti, dei limiti che, secondo la Scrittura, Mosè stesso non potè oltrepassare, come si vedrà più avanti. (Munk.)

(3) Letteralmente: ma anzi le porte della loro percezione sono chiuse dinanzi a lei, cioè, dinanzi all' intelligenza *(b)*. (Munk.)

(4) L' autore vuol parlare delle sfere e dei loro movimenti, cose in parte dimostrabili, in parte ipotetiche, come lo dirà in altri luoghi (Munk).

(5) Nell' Ibn-Tibbon: שני ככרים *due talenti*. Il talento è calcolato 3,000 sicli, ed il siclo mezz' oncia. (Maroni).

(6) È questa cosa indubitata che, non tutti gli uomini sono ugualmente atti a comprendere tutte le verità, nè tutte le verità sono ugualmente comprensibili dalla ragione umana; poichè la nostra intelligenza ha dei vari gradi di potenza e dei limiti più o meno riservati; quelli dipendenti dal maggiore o minore sviluppo della ragione stessa; questi dall' attitudine di certe verità di un ordine superiore all' umana intelligenza e che non siam destinati a conoscere. Nel primo caso l' uomo è costretto ad ammettere la verità per una certezza indiretta, cioè per l' asserzione altrui; nel secondo caso è costretto ad ammettere l' incomprensibile che negare non può. Questa distinzione in ogni verità della parte dimostrabile e della parte incomprensibile, è la più grande prova della eccellenza dell' umana ragione, ripugnante per sua natura all' incertezza ed all' assurdo. (Maroni).

(7) La versione d' Ibn-Tibbon è qui un poco alterata nella maggior parte delle edizioni *(c)*. I mss. hanno: והתגברות השכל לבקש אמתתם

(a) Così si esprime Scem-Tob: ולא בסבה אפילו בשפע אלהי — Il Scem-Tob stesso dà un esempio di questi diversi gradi di percezione riguardo alle cose intellettuali, nella rivelazione del Sinai, in cui vi fu una percezione graduale, cioè Mosè prima, che percepì più di tutti, quindi Aharon, poi gli eletti, poi tutto il popolo; gradazione dipendente, non dalle cose percepite, ma dalle persone che percepirono. (Maroni).

(b) Così nell' Ibn-Tibbon: אבל שערי השגתם נעולים בפניו — (Maroni).

(c) Nell' Ibn-Tibbon: כל אומה כת מעינת וכו' — Cancellisi אובת — (Maroni).

Digitized by Google

ולחפשה נמצא בכל כת מעינת מכני אדם ובכל זמן Al-Harizi tradusse : והחקירה עליהם — (Munk).

(8) Nell' Ibn-Tibbon : ולא הכזבה — (Munk)

(9) Per *contradizione dimostrativa*, l' autore intende qui il *ragionamento dimostrativo* basato su dei principj falsi, o il ragionamento sofistico. Ibn-Tibbon traduce le parole אלענאד אל ברהאני colle parole המחלקת המופתית, e nel suo glossario dei termini tecnici, dice che si chiama così *la contradizione che si oppone a ciò che fu stabilito con una dimostrazione* : — החלק על מה שבא עליו מופת תקרא מחלקתו כיופתית — Ibn-Roschd, nel suo compendio dell' Organon, verso la fine della Dimostrazione o dei Secondi analitici, oppone il ragionamento chiamato contradizione dimostrativa a quello che si chiama — מכאטבה אלתעלים ואלתעלם *(oratio docendi et discendi)*, e che ha per iscopo di istruire mediante la dimostrazinue (V. Arist. Confutaz. de' Sofis. cap. 2.). Il ragionamento chiamato מכאטבה אלענאד אלברהאני è definito da Ibn-Roschd con questi termini :

« Questo ragionamento non è usato se non da chi ignori la cosa per « sistema (letteralmente : nel quale sia l' ignoranza per modo di essere e « per natura), ossia, che creda essere la cosa altrimenti di quello che è, « come, p. es. chi ammette il sistema degli atomi ed altre opinioni simi- « li ; al contrario di quello che avviene nel ragionamento d' istruzione, « in cui chi ragiona non ignora la cosa che per mancanza di sapere, sen- « za che professi a quel riguardo una qua'siasi opinione. (Munk).

(10) Ibn-Tibbon ed Al-Harizi traducono : והיות הגלגל עגול, *e che la sfera celeste sia circolare.* È evidentemente un errore, poichè l' autore non potè voler dire che vi siano degli uomini, per quanto ignoranti, che contestino la forma circolare della sfera celeste. Il participio arabo — מסתדיר significa qui muoventesi in circolo ; e se l' autore avesse voluto esprimere il senso di עגול, *rotondo, circolare,* avrebbe detto דאנר — (Munk). - Nuove aggiunte).

(11) Questo celebre commentatore, che fioriva alla fine dal 2. secolo ed al principio del 3. *(a)*, godeva presso gli Arabi, come presso i Greci una grandissima stima. Maimonide, in una sua lettera diretta al traduttore della sua *Guida degli smarriti*, R. Samuel Ibn-Tibbon, gli raccomanda particolarmente lo studio dei commenti di Alessandro. Riguardo alle versioni arabe delle numerose operè di Alessandro, v. Casiri, *Bib. arab. hisp.*, tom. 1. pag. 243 e seg. Wenrich, *De Auctorum Graccorum versionibus* ecc. p. 273 e seg. (Munk).

(12) Letteralmente : *il desiderio di dominare o di primeggiare, e (quello) di vincere o di prevalere (b).* (Munk).

(12) Cioè, presso i Greci. L' autore anticipa, con queste parole, quello che dirà più tardi della potente influenza che esercita sulla maggior

(*a*) V. Pref. nota 25. (Maroni).
(*b*) Nell' Ibn-Tibbon : אהבת הרשות והנצוח — (Maroni).

Digitized by Google

parte degli uomini, la lettura dei libri religiosi e l' abitudine di prendere alla lettera le parole della Scrittura contenente delle immagini e delle allegorie. Questa causa dell' errore. egli vuol dire, non esiste che presso quelli, i quali credono all' autorità dei libri sacri e che professano una religione rivelata da Dio. Tuttavia questa sorgente dell' errore esisteva anche presso i Greci ; poichè il popolo ammetteva la verità delle favole mitologiche. Aristotile stesso parla qua e là della potenza dell' abitudine e delle credenze, che sono talvolta un ostacolo alla conoscenza della verità. V. Metaf. lib. 2, cap. 3. (MARONI).

(14) Beduini o Sceniti, chiamansi gli Arabi nomadi, quella razza che mena vita all' aperto, sempre errabonda come i selvaggi ; e come tali, l' autore li cita ad esempio. L' Ibn-Tibbon traduce : אנשי הכפר — (MAR)

(15) Nell' Ibn-Tibbon : כפי מה שהם ממעוט רחיצת גופם וראשם והערך ההנאות וצוק הפרנסה « *Come sono, pel poco lavarsi il capo ed il corpo. la privazione dei piacrri e la penuria degli alimenti.* (MARONI).

(16) Nell' Ibn-Tibbon si traduce : ולהתרחק מזולתם *e si allontani da qualunque altra.* (MARONI).

(17) Nell' Ibn-Tibbon : ימנע מהשיג האמת — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XXXII.

Sappi o lettore del mio trattato, che nelle percezioni intellettuali, per la relazione che hanno colla materia (1), avviene il simile di ciò che succede nelle percezioni sensibili. Così, quando tu guardi coi tuoi occhi, percepisci ciò che è nella tua facoltà visuale di percepire. Ma quando sforzi i tuoi occhi e fissi lo sguardo, sforzandoti di vedere ad una grande distanza, troppo lunga perchè sia nella tua facoltà di veder tanto lungi, o che consideri una scrittura minutissima o una cesellatura finissima la cui percezione non sia nella tua facoltà in guisa che tu debba forzare il tuo sguardo per bene esaminarla; allora la tua vista s' indebolise, non solo per quello che non potevi (facilmente vedere), ma per quello altresì che la tua facoltà ti permetteva di percepire, il tuo sguardo si affievolisce e non vedi più neppure quello che eri in istato di percepire prima di aver fissato lo sguardo ed averlo stancato. Nella stessa posizione si trova chi studia una qualsiasi scienza, quando si applica alla meditazione; poichè s' egli fa degli sforzi di meditazione (2) e stanca tutto il suo spirito, s' instupidisce (3), ed allora non comprende più neppure ciò che sarebbe stato nella sua condizione di comprendere, poichè tutte le facoltà corporali (4) si trovano riguardo a questo nella stessa posizione.

La stessa cosa ti avviene nelle percezioni (puramente) intellettuali (5); poichè, se ti arresti dinanzi a ciò che è oscuro e non illudi te stesso credendo (aver trovata) la dimostrazione di ciò che non è dimostrabile, se non ti affretti (6) a respingere e dichiarare menzogna qualsivoglia cosa onde non

Digitized by Google

sia dimostrato il contrario, e se finalmente non aspiri alla percezione di ciò che non puoi percepire; allora tu sei pervenuto alla perfezione umana e sei nel grado di R. Akibà (ר עקיבה) che entrò in pace ed uscì in pace (נכנס בשלום ויצא בשלום) (7), studiando queste cose metafisiche. Ma se tu aspiri ad una percezione superiore alla tua facolta percettiva, o che ti affretti a dichiarare menzogna le cose onde non sia dimostrato il contrario, o che siano possibili, fosse anche in una maniera lontanissima, giungi allora al grado di Eliscià A'her (אלישע אחר) (8), e non solamente non sarai perfetto ma diverrai più imperfetto di qualunque cosa (9); e ti avverrà allora di lasciarti vincere dall' immaginazione e di essere trascinato al vizio, alla depravazione ed al male, perchè lo spirito sarà preoccupato e la sua luce spenta, come si presentano alla vista tante specie di vani fantasmi quando lo spirito visuale (10) s' indebolisce negl' infermi ed in quelli che fissano lo sguardo sopra oggetti risplendenti o sopra oggetti minutissimi. È in questo senso che fu detto: דבש מצאת אכל דייך פן תשבענו והקאתו « *Se trovi del miele, mangiane quanto ti basti, ma non satollartene poiche lo vomiteresti (Prov. 25, 16).* Ed anche i Dottori applicarono questo passo allegoricamente ad אלישע אחר (11). Quest' allegoria è ben notevole, poichè assomigliando quì il sapere al mangiare, secondo quello che già dicemmo (12), mentovarono il più dolce degli alimenti, cioè il miele. Il miele, per sua natura, quando se ne prende molto, eccita lo stomaco e fa vomitare. Questo passo dice, in certo modo, che questa percezione, qualunque sia la sua importanza, la sua grandezza e la perfezione che vi si trova, è nella sua natura, quando non ci arrestiamo ad un certo limite e non ci avanziamo con precauzione, di volgersi in imperfezione, come chi mangiando del miele si nutrisce e si diletta quando ne mangi con misura, ma se ne prenda troppo si perde tutto; (e però) non disse: non satollartene perchè te ne disgusteresti, ma disse: poichè lo vomiteresti.

È a questa medesima idea che si volle alludere dicendo אכל דבש הרבות לא טוב « *Mangiare troppo miele non è bene. (Prov. 25, 27)* come dicendo: ואל תתחכם יותר למה תשומם « *Non*

Digitized by Google

cercare troppa sapienza; perche vorrai annientarti. (Eccl. 7, 16)' (13) Si allude pure a ciò con queste parole: שמר רגלך כאשר תלך אל בית האלהים « *Guarda il tuo piede quando vai alla casa di Dio.* — (*Ivi*, 4, 17) (14); ed anche David volle alludere a questo dicendo: לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני « *Non penetrai in cose troppo grandi e troppo oscure per me.* (*Salmi*, 131, 1). È anche a questa idea ch' essi (i Dottori) si riferirono dicendo (15): = במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור במה שהורשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות « *Quel che è troppo oscuro per te non istudiare, ne scrutare ciò che per te è troppo nascosto: studia quello che ti è permesso* (di conoscere) *e non ti occupare delle cose oscure* — il che vuol dire, che non bisogna impegnare la propria intelligenza se non in ciò che è possibile all' uomo di percepire, ma in quanto a quello che non è nella natura dell' uomo di percepire è pernicioso l' occuparsene, come abbiamo spiegato. La stessa cosa vollero significare dicendo: = כל המסתכל בארבעה דברים וכו' « *Chiunque esamina quattro cose* ecc. (16), il qual passo terminarono con queste parola: = וכל שלא חס על כבוד קונו וכו' « *E chiunque non rispetta la gloria del suo Dio* ecc. (e che contiene) un' allusione a quello che abbiamo spiegato, cioé: che l' uomo non deve precipitatamente applicarsi alla speculazione con false immagini, e che se gli sopravvengono dei dubbi, o se quella cosa non gli è dimostrata, non deve abbandonarla o rigettarla, nè affrettarsi a dichiararla menzogna, si anzi, restar calmo, rispettare la gloria del suo Creatore, astenersi ed arrestarsi. È una cosa abbastanza spiegata. Ma lo scopo di questa sentenza, pronunziata dai profeti e dai Dottori, non fu di chiudere affatto la porta della speculazione e di spogliare l' intelligenza della percezione di ciò che è possibile percepire, come credono gl' ignoranti ed i negligenti, che si compiacciono far passare la loro imperfezione e la loro stupidità qual perfezione e sapienza, e la perfezione degli altri per imperfezione ed irreligione; che fanno le tenebre luce, e la luce tenebre (Isaia, 5, 20,); si, anzi, la vera intenzione è d' insegnare che le intelligenze dei mortali hanno un limite a cui devono arrestarsi.

Digitized by Google

Nè tu devi criticare alcune parole dette riguardo all' intelligenza in questo capitolo ed in altri (17); poichè lo scopo fu di guidare (il lettore) verso il soggetto (particolare) a cui si tendeva, non di considerare profondamente quello che sia l' intelligenza, cosa che sarà esaminata in altri capitoli (18).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXII.

(1) Le percezioni intellettuali *(a)* non hanno la loro sede nella materia, ma si riferiscono alla materia mediante la facoltà di pensare, che è una facoltà fisica *(b)*. L' intelletto in sè stesso, che riceve l' impressione delle cose intellettuali, è affatto impassibile e libero da qualunque miscuglio con una forma materiale qualsiasi. Altri filosofi arabi, e particolarmente Ibn-Roschd, si esprimono come il nostro autore, dicendo che l' intelletto non è nella materia, ma si riferisce, in qualche modo, alla materia. V. Ibn-Palkira, *More-ha-More*, pag. 17. (MUNK).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: כי אם ירבה המחשבה — (MARONI)

(3) Nell' Ibn-Tibbon: יבהל — (MARONI).

(4) L' autore vuol dire, che la facoltà di pensare si trova riguardo a questo nella stessa posizione di tutte le altre facoltà fisiche. (MUNK).

(5) Cioè, nelle percezioni che hanno per oggetto le cose metafisiche, alle quali l' intelletto in atto cerca innalzarsi. (MUNK).

(6) L' Ibn-Tibbon traduce per errore, ולא תתחיל (se non cominci). Lo stesso errore si riproduce in altri luoghi della sua versione. (MUNK).

(7) L' autore allude quì ad un celebre passo allegorico dei due Talmud, in cui si parla di quattro Dottori che entrarono nel paradiso (della scienza) *(c)*, cioè Ben-Azai, Ben-Zomà, A'her (Eliscià e R. Achibà *(d)*. Dei

(a) *Percepire* significa *apprendere* e *percezione* è l' atto di apprendere, o più propriamente: l' atto con cui l' anima riceve l' impressione esterna, alla quale tien dietro la sensazione, ed allora dicesi percezione esteriore. I peripatetici distinguevano tre specie di percezioni: *percezioni sensibili* (השגות חושיות); *percezioni immaginative* (השגות הדמיון) e, finalmente, *percezioni intellettuali* (השגות שכליות). Le prime hanno la loro sede nella materia e non si ottengono che mediante gli organi dei sensi e la presenza di qualche oggetto; le seconde non hanno bisogno della presenza reale, attuale di qualche oggetto, ma suppongono nel passato la presenza di un oggetto e qualche impressione mediante i sensi; la terza, finalmente, è affatto distinta dalle cose sensibili e sottratta alle loro Leggi. In altri termini: l' anima pensa le cose esterne mediante le impressioni che ne riceve, e sono le percezioni sensibili; conserva per mezzo della memoria le idee che se ne formò, e sono le percezioni immaginative; pensa la verità, e sono le percezioni intellettuali indipendenti dai sensi; poichè come dice Aristotile, nelle cose immateriali, l' essere pensante e le cose pensate sono identici. — (MARONI).

(b) L' intelletto passivo è in *potenza*, ed è in questo senso una facoltà *fisica*, perciò detto intelletto *materiale*. Esso è suscettivo di tutte le *percezioni*. V. cap. 4. (MARONI).

(c) Il testo lo chiama Pardès (פרדס) *orto*. Così è chiamato nel Talmud lo studio delle parti più oscure della metafisica, e l' applicarsi a quello studio: entrare nell' orto e passeggiare nell' orto. V. Maimonide, Misnè Torà, Jessodè Ha Torà, cap. 4 in fine. Ecco il testo del Talmud: ארבעה נכנסו לפרדס אלו הם: בן עזאי בן זומא אחר ורבי עקיבה: בן עזאי הציץ ומת בן זוכא הציץ ונפגע אחר קצץ בנטיעות ר' עקביה יצא בשלום Questo אחר o אַחֵר è il celebre אלישע בן אבויה che fu maestro di R. Meir V. ivi, Trat. *'Haghigà*, fog. 15, perchè fu chiamato אַחֵר — Quanto a בן עזאי e בן זומא ambedue si chiamavano שמעון, ma per morte prematura, non ebbero il titolo di Rabbì e si denominarono dal padre. V. Talmud, trattato *Taànith*. (MARONI).

(d) R. Achibà figlio di Giuseppe (ר עקיבה בן יוסף), di prosapia straniera (e, se-

Digitized by Google

due primi uno morì per aver fatto penetrare i suoi sguardi, l' altro fu colpito (di pazzia) ; A'her fece guasto nelle piante, R Achibà *entrò in pace ed uscì in pace*. V. Talmud di Gerusalemme, trattato *'Haghigà*, cap. 2. Talmud di Babilonia, nello stesso trattato, fog. 14, *B*. L' autore seguì la compilazione di quello di Gerusalemme : in quello di Babilonia non si leggono le parole *entrò in pace (a)*. (Munk).

(8) Vuol dire : *tu fai dei guasti* ed arrivi a negar tutto come faceva A'her. (Munk).

(9) Nell' Ibn-Tibbon : אבל תשוב יותר חסר מכל חסר — (Mar.).

(10) Molte edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno כח הראה ma si deve leggere secondo l' arabo הרוח הראה, come hanno, in fatti, i mss. dell' edizione *princeps*. Lo *spirito visuale*, detto dagli Scolastici : — *spiritus visivus* (Ales. Afrodis. Problem. 1 , 74), è, secondo gli antichi, il più sottile degli *spiriti animali*, che concorrono a formare le sensazioni, e che hanno il loro centro comune nel cervello. Nel 29° cap. della 2. parte della *Guida*, il nostro autore parla ugualmente dello *spirito visuale*, che si turba e s' indebolisce per le agitazioni dell' anima. Ibn-Roschd, nella analisi del Trattato *del Senso e del Sensibile* (o meglio de *Parva naturalia*), parlando dell' organo della vista, si esprime così :

« Quest' organo non adempie le sue funzioni se non quando si tro-
« vi nel suo temperamento naturale, senza che vi penetri alcuna cosa
« che lo turbi e l' agiti Perciò, quando un uomo è eccitato dalla collera,
« i suoi occhi divengono rossi, ed il calore gli sale alla testa, la sua vista
« si guasta, e spesso vede l'oggetto come se fosse doppio, a motivo della
« agitazione che prova lo spirito visuale durante la collera. » — (Mss. ebraici della Bibl. Imp.). V. Alberto il Grande, lib. de *Sensu* et *Sensato*, trat. 1, cap 11. (Opp. tom. 5, pag. 16.) Riguardo agli *spiriti* in generale, daremo alcune particolari notizie in una nota al principio del capitolo 72. (Munk).

(11) Sembra che l' autore abbia fatto quì un errore di memoria, poichè nelle nostre edizioni dei due Talmud, questo passo non è applicato a A'her, ma a quello che fu colpito da pazzia, ossia, nel Talmud di Gerusalemme, a Ben Azai e nel Talmud di Babilonia a Ben Zomà. (Munk).

condo narrasi. discendente da Sisara generale di Jabin re di Canaan), fu uno dei più celebri Dottori mistici. Egli visse nel primo secolo e nel principio del secondo dell' E. V. e fu successore di Rabban Gamaliel il seniore nella presidenza dell' accademia di Iabnè. Fu celeberrimo per la dottrina, coevo di Ben-Azai, Ben-Zomà, ed Eliscià A'her. Fu ai suoi tempi la insurrezione degli Ebrei guidati da Barcoceba (בר כוכבא) *figlio della stella*, detto dai Rabbini בן כוזיבא, *figlio della menzogna*, che si era dato per Messia. Anche R. 'Akibà ne aveva sostenuta la causa, e dopo la caduta di Bitter, Adriano imperatore lo fece morire in mezzo ai più atroci tormenti. Dicesi ch' egli morisse in età di 120 anni, e che nel giorno stesso della sua morte sia nato Rabbì (v. Introduzione, nota 94). A lui si attribuisce il piccolo libro cabbalistico אותיות ר' עקיבא *Lettere di R. Akibà*, come pure il ספר יצירה, che altri attribuiscono al patriarca Abram, ed un altro opuscolo detto הכרלה — (Maroni).

(a) V. il testo del Talmud di Babilonia, già citato. Quanto all' espressione קצץ בנטיעות » fece guasto nelle piante, » significa che A'her, non essendosi avanzato con precauzione nel *Pardes*, cioè nello studio della metafisica, cadde in gravissimi errori. (Maroni).

Digitized by Google

(12) V. cap. 30. — (MUNK).

(13) Molti commentatori spiegano questo verso come il nostro autore, traducendo le parole למה תשומם, *perche vorresti esserne desolato (deserto, distrutto)?* La voce תשומם della radice שמם, è un התפעל sincopato invece di תשתומם — V. Aben-Esdra ed il Kim'hi. Aben-Esdra lo spiega nel senso di rendersi desolato (insociabile.) Egli crede che Salomone parli qui contro l' ascetismo, tanto religioso che filosofico *(a)*. Non essere, dic' egli troppo giusto, nè cercare di essere troppo saggio, segregandoti dal mondo, per vivere una vita contemplativa ed investigare cose inconcepibili; perchè così ti renderesti insociabile, nè questa è l' umana destinazione. Altri ancora, intendendo la voce תשומם nel senso di restare attonito, stupefatto, spiegano questo verso come segue: Non ti affaticare molto ad essere nè troppo virtuoso, nè troppo savio, perchè saresti deluso nelle tue speranze, e rimarresti stupito vedendo che non ne ricavi il frutto sperato, ma anzi talvolta, perdita invece, e danno (v. Castelli, Eccles. luogo citato). (MARONI).

(a) Ascetismo o *morale ascetica*, chiamasi ogni sistema di morale che raccomandi all' uomo, non di regolare i propri bisogni subordinandoli alla ragione ed alla legge del dovere, ma di soffocarli affatto o, almeno, resister loro, quanto lo permettano le nostre forze; nè solo i bisogni del corpo, ma quelli dello spirito altresì; poichè la società, la famiglia, la maggior parte delle scienze e tutte le arti della civilizzazione, sono talora proscritte, come i piaceri materiali. La cura della propria anima e la contemplazione di Dio, è ciò che resta all' uomo che si è così inabissato nelle austerità e nel silenzio. Si distinguono due specie di ascetismo: l' uno è fondato sul dogma e sull' espiazione, nè ha altro scopo che di calmare la collera divina con delle volontarie sofferenze: è l' ascetismo religioso. L' altro è instituito secondo alcuni principj puramente razionali, per far giungere l'anima alla sua vera destinazione sviluppando in lei tutte le sue facoltà e tutte le sue forze e liberandola dalla servitù del corpo e dalle leggi della natura: questo può chiamarsi ascetismo filosofico; e questo e quello giunsero, in varie epoche, ad eccessi riprovevoli, contrari ai più sacri interessi della morale. I primi germi di ascetismo noi li troviamo nella scuola pitagorica, che imponeva ai suoi seguaci una vita assolutamente contemplativa, sistema che fu più assoluto nella scuola cinica, la quale cercava, non solo di sottrarre l' uomo alle leggi della natura, ma di renderlo anche indipendente dalla società, e negli Stoici, la cui morale si riassumeva in due parole: astinenza e rassegnazione. Maggior estensione ebbero i principj ascetici nella scuola di Alessandria che, particolarmente i Terapeuti (o medici delle anime), riguardavano le virtù solitarie della vita contemplativa, come l' ultimo termine della perfezione umana. Così gli Esseni in Palestina, da cui, nei primi tempi del Cristianerimo derivò, secondo alcuni, il Gnosticismo (v. cap. 17, nota 5, *b*), ed è ben noto a quali eccessi sieno giunte le varie sette dei Gnostici, secondo i vari loro sistemi, o per inaudite mortificazioni, o per disordini senza esempio. Giuseppe lo storico (v. Pref, nota 12, *a*, 2) parla nella sua autobiografia, di un ascetico che si era ritirato nel deserto e col quale, dice, essere stato, egli stesso, tre anni, menando una vita austerissima; nè diversamente vivevano S. Giov. Bat. e S. Jacobo, dei quali Egesippo (storico ecclesiastico del secondo secolo) ci dà il ritratto. Certo, l' ascetismo predominò le varie sette del Cristianesimo, dando la mano al misticismo (v. Pref. n. 9, *b*), e, senza parlare di altri, Molinos, autore del quietismo (nel secolo 17), insegnava: che l' anima, nello stato di contemplazione, non desidera più nulla, neppure la salute, non teme nulla, neppure l' inferno, nè prova altro sentimento che un totale abbandono alla volontà di Dio; nè più ha bisogno di nulla, neppure delle buone opere. A questo eccesso giunse il Cristianesimo, perchè occupandosi esclusivamente dell' idea ed abbandonando la vita reale, predicò il rinunziamento a questo mondo, e considerò il mondo attuale, nelle sue realtà terrestri, come il male; e quindi produsse un grande numero di anacoreti e di eremiti, insegnando essere vero cristiano quello solo che rinunzia a questo mondo. Anche tra gli Arabi troviamo l' Ascetismo, considerato qual mezzo supremo di perfezione (v. Al-Farabi, Trat. dei Principj degli esseri, ed Ibn-Badja, Regime del solitario); e sebbene nulla di simile si trovi nel Giudaismo prisco, si videro tuttavia vari filosofi ebrei, del medio evo, insegnare quella morale ascetica, nè il nostro autore meno degli altri (v. parte 3. di quest' opera, cap. 51.) (MARONI)

Digitized by Google

(14) Pare che l' autore intenda qui questo verso in senso figurato, cioè, che andare alla casa di Dio, voglia dire, *occuparsi delle cose divine*, ossia: *avanzati con precauzione nello studio delle cose divine*. (MARONI).

(15) Il passo qui citato è allegato nel Talmud di Babilonia, Trattato *'Haghigà*, fog. 13 *a*, dal libro di Ben-Sirà o ישוע בן סירק *(a)* (v. Bereseith Rabba, Sez. 8.). Si trova effettivamente al cap. 3. dell' Ecclesiastico, v. 21 e 22 del testo greco Nella citazione di Maimonide, come si trova in tutti i mss. della Guida, vi sono due parole che differiscono dalle edizioni del Talmud, nel quale si legge התבונן invece di דרוש e בנסתרות invece di בנפלאות — (MUNK)

(16) Questo passo che si trova nella Misnà (part. 2. trattato *'Haghigà* cap. 2. Parag. 1.) è concepito in questi termini:
כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם *(b)* — « Chiunque esamina quattro cose avrebbe non « dovuto venire al mondo; (queste quattro cose sono:) quel che è al di « sopra e quel che è al di sotto (dell' universo), quello che fu avanti (il « mondo) e quello che sarà dopo. E chiunque non rispetta la gloria del « suo Creatore avrebbe non dovuto venire al mondo. » (MUNK).

(17) L' autore vuol dire: quello che abbiamo detto che l'umana intelligenza ha un limite, non deve intendersi dell' intelletto acquisito, ma di quelle percezioni che l' uomo crede intellettuali, e non sono che immaginarie e fallaci. V. Scem Tob. (MARONI).

(18) V. cap. 68 e 72. (MUNK).

(a) Questo libro che i Greci chiamarono, Sapienza di Gesù figlio di Sirak, e compendiosamente: Sapienza di Sirak, fu, come è noto, chiamato dai latini Ecclesiasticus, per la frequente lettura che di esso facevasi nella chiesa, nei primi suoi tempi; e fu anche chiamato dai Greci: Il Panareto, ossia, discorso che abbraccia tutte le virtù. È uno degli 8. libri apocrifi non accolti nel Canone degli Ebrei, e fu scritto primieramente in Ebraico, con molta somiglianza al libro dei Proverbi di Salomone. Ne fu autore Giosuè figlio di Sirà di Gerusalemme (com' egli stesso scrive: ואני יהושע בן סירא מיליידי ירושלים cap. 44, 39), nipote di Giosuè figlio di Giosada (יהושע בן יהוצדק) Sacerdote maggiore, mentovato in Esdra (cap. 3). Il Zacuto (v. Introduzione, nota 94) lo chiama יהושע בן סרוק — Egli fior più di cento anni dopo la edificazione del secondo tempio (circa 3540 dalla Creazione.) nel tempo del Pontificato di Simeone figlio di Onia, nipote di Simeone il Giusto. Fu uomo di grande dottrina, ed il suo libro fu molto pregiato dai Talmudisti che ne citano varie sentenze (v. Talmud di Babil. Berachoth, fog. 48; Kirubin, fog. 64; 'Haghigà, fog. 12 et passim,) Credesi che il Ben-Sirà siasi ritirato in Egitto gli ultimi anni di sua vita. Comunque sia, è certo che un suo nipote, chiamato pure Ben-Sirà, tradusse il suo libro in Greco, nel tempo di Tolomeo Evergete. L' originale ebraico andò, come tanti altri libri perduto. Dal greco fu recato in latino nei primi tempi della chiesa, e poi dal greco in tedesco. Nel secolo 16. fu tradotto in caldaico da cui nel 18. secolo in ebraico. (MARONI).

(b) Rabbenu 'Obadià legge . ראוי לו אם לא בא וכו', e nel Talmud di Bab. leggesi: רחוי כאלו וכו' — V. תוספת יום טוב ivi (1).

(1) *R. 'Obadià e R. Jom Tob Levita furono due celebri commentatori della Misnà Il primo nativo di Bartenora in Romagna fiorì sulla fine del secolo 15. Il secondo nel secolo 16. fu Rabbino di Praga e Vienna, e morì in Cracovia sul principio del secolo 17. — (Maroni).*

Digitized by Google

CAPITOLO XXXIII. (1)

Sappi che sarebbe assai pericoloso il principiare (gli studj) da questa scienza, ossia, dalla metafisica; e cosi (sarebbe pericoloso) (2) lo spiegare nel principio il senso delle allegorie profetiche e risvegliare l' attenzione sulle metafore usate nel discorso e di cui sono pieni i libri profetici. Bisogna, anzi, educare i giovanetti ed instruire gl' incapaci secondo la misura del loro ingegno; e quegli che si mostri di uno spirito perfetto e preparato per questo alto grado, ossia, pel grado della speculazione dimostrativa e delle vere argomentazioni della intelligenza, si farà avanzare a poco a poco sino che giunga alla sua perfezione, o mediante alcuno che gli dia l' impulso o da se stesso. Ma quando si principia da questa scienza metafisica, ne risulta, non solo una confusione nelle credenze, ma l' assoluta irreligione (3).

Non credo poter meglio assomigliare questa cosa che ad uno il quale facesse mangiare ad un bambino poppante del pane di frumento e della carne, e bere del vino; egli certamente lo ucciderebbe, non perchè questi alimenti siano cattivi e contrari alla natura dell' uomo, ma perchè chi li prende è troppo debole per digerirli in modo di trarne profitto. Cosi le verità metafisiche (4) furono presentate in una maniera oscura ed enigmatica, ed i savi usarono ogni ragione di artifizj per insegnarli in guisa di non pronunziarsi chiaramente, non perchè contengano alcuna cosa cattiva, o perchè abbattano le fondamenta della religione, come credono gl' ignoranti, i quali pretendono essere arrivati al grado della speculazione; ma furono celate perchè le intelligenze, nel principio, sono incapaci di accoglierle, e le fecero presentire, affinchè l'uomo

Digitized by Google

perfetto le potesse conoscere; e perciò si chiamano misteri e segreti della Torà, come spiegheremo.

E questa è la ragione onde la scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini, come già abbiamo spiegato (5); perchè è destinata a servire di primo studio e ad essere appresa dai fanciulli, dalle donne e dalla generalità degli uomini, i quali non sono capaci di comprendere le cose nella loro realtà; e perciò si limitarono per loro alla (semplice) autorità (6), tutte le volte che si trattava di un' opinione vera della quale si voleva proclamare la verità; e riguardo a qualunque cosa ideale (7), (si attennero) a ciò che può indicare allo spirito ch' essa esiste, non ad esaminare la vera natura del suo essere (8). Ma quando l' individuo si è perfezionato, e che i segreti della Torà gli sono rivelati (9), o da un altro o da sè stesso, mediante la mutua combinazione (10), arriva al grado (11) di riconoscere la verità di quelle opinioni vere coi veri mezzi di constatare la verita, o colla dimostrazione, quando questa sia possibile (12), o con delle argomentazioni solide, quando questo mezzo sia praticabile; e cosi si rappresenta nella loro realtà quelle cose (ideali), che erano per lui cose immaginarie e figurate, e comprende il loro (vero) essere.

Già più volte, nei nostri discorsi, abbiamo citato questo passo: ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו = ואז מוסרין לו ראשי פרקים (13). Alcuno dunque non deve essere iniziato in questa materia, se non che secondo la misura della sua capacità ed alle due seguenti condizioni: 1. di essere savio, ossia, di possedere le cognizioni dalle quali si attingono le nozioni preliminari della speculazione; 2. di essere intelligente, ingegnoso e di una pespicacia naturale, che comprenda un soggetto alla più leggera indicazione ed è questo il senso delle parole מבין מדעתו = La ragione per la quale è vietato d' istruire le masse secondo il vero metodo speculativo e di metterle in istato, dal principio, di formarsi un' idea della vera natura delle cose (14), e perchè sia assolutamente necessario che sia così e non altrimenti (15), (tutto ciò) voglio spiegarti nel capitolo seguente.

Dico dunque:

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXIII.

(1) Dopo aver dimostrato nel capitolo precedente che l' umana intelligenza ha un limite, e che l' uomo deve arrestarsi ed astenersi, quando si tratti di cose la cui percezione gli è impossibile; aggiunge in questo capitolo, che anche quelle cose le quali possano essere comprese facilmente dagli spiriti perfetti, non si devono spiegare ai principianti, ai giovani ed agl' idioti, particolarmente le cose metafisiche e le allegorie profetiche. (MARONI).

(2) Nell' Ibn-Tibbon leggesi come nella versione francese: — וכן ביאור ענייני משרי הנבואה; ma in alcune edizioni, secondo quello che dice l' Efodi, si legge invece: ואין כן ביאור ענייני וכו', cioè, *non così* (quando trattasi) *di spiegare il senso delle allegorie profetiche* ecc; il che sarebbe quanto dire: che le allegorie profetiche si possono spiegare anche a quelli che solo incominciarono i loro studj. Secondo questa variante invece di אבל צריך, bisognerebbe leggere וטוב — V. l' Efodi, ivi. — (MARONI).

(3) Il verbo (arabo) עטל, che significa spogliare, vuotare, far cessare, si usa anche nel senso di negare i dogmi religiosi. Al-Makrizi *(a)*, nella sua Descrizione dell' Egitto, rimprovera al Maimonide stesso di aver resi gli Ebrei מעטל"ה — Silv. de Sacy tradusse, molte volte, il participio — מעטל ateo. Egli dice tuttavia, in una nota, che vi è forse troppo rigore a tradurre così; poichè, soggiunge, il dogma del מעטיל consiste piuttosto nel negare gli attributi di Dio e presentarlo come inaccessibile all' intelligenza umana ed estraneo al governo dell' universo, che nel negare direttamente la sua esistenza (v. Chres. ar. 2 ediz., tomo 1. pag. 235 e tomo 2., 96). La parola irreligione, mi sembra rispondere meglio di qualunque altra, all' idea che Maimonide attribuisce alla parola מעטיל — È *la negazione di quello che é scritto nei libri religiosi,* come si può vedere in molti altri passi della *Guida*. (MUNK).

(4) Letteralmente: *queste opinioni vere*. (MUNK).

(5) V. cap. 26 (MUNK).

(6) Cioè, non fecero che seguire l' autorità della tradizione senza entrare nel fondo delle cose (MUNK).

(7) Colla parola (araba) תצור, sembra che l' autore intende qui, in generale, tutto quello che è del dominio del pensiero o dell' idea, tutti gli esseri metafisici, come anche le idee che ad essi si riferiscono. — (MUNK).

(a) Al-Makrizi, fu scrittore arabo del secolo 14. Nacque nel Cairo verso il 1364 E. V. e morì nel 1441. Fu molto erudito ed abbiamo di lui un compendio della storia dei re di Egitto, della dinastia dei Mammalucchi turchi, opera che fu tradotta in latino da Ed. Pococh. V. Casiri, Bibl. arab. tom. 1. pag. 90. — (V. Journal Asiatique, serie 3. v. 8, pag. 129). (MARONI).

Digitized by Google

(8) Letteralmente: *ció che dirige lo spirito verso la sua esistenza* (quella della cosa ideale), *e non alla realtá della sua quiddità (a)*. L' autore vuol dire che, tutte le volte che si trattava di un' idea o di una cosa metafisica, si contentarono di servirsi di espressioni che potessero fare presentire allo spirito che quella cosa è, senza esaminare quel che è realmente. La traduzione d' Ibn-Tibbon è un poco oscura. Essa dice: — וכל ציור (הספיק עמהם) מה שיישיר השכל אל מציאותו לא על אמתת מהותו — (Le parole הספיק עמהם sono sottintese) I commentatori pensarono che il suffisso in מציאותו e מהותו si riferisca a Dio, ed è pure l' opinione di Al-Harizi che tradusse: וכל מחשבה וציור הסכל במה שיורה הרעיון על מציאות הבורא לא להשיג אמתת מהותו

Ma se l' autore avesse voluto parlare di Dio in particolare, si sarebbe espresso più chiaramente nè avrebbe mancato di aggiungere qualche parola. Il senso che abbiamo dato a questo passo ci sembra invece confermato dal modo onde l' autore si esprime più avanti. (Munk).

(9) Letteralmente: *consegnati*, *trasmessi*. Queste parole che l' autore scrisse in ebraico *(b)*, alludono al passo talmudico ('Haghigà, fog. 13, *a*): אין מוסרין סתרי תורה וכו׳ — V. il cap. seg. verso la fine. (Munk).

(10) Letteralmente: *quando* (quei segreti) *lo risvegliano gli uni cogli altri*, ossia quando egli stesso li intende combinandoli gli uni cogli altri *(c)*. (Munk).

(11) Cosi nell' Ibn-Tibbon: יניע למרנה — (Maroni).

(12) Nell' Ibn-Tibbon: — אם במופת במה שאפשר בו מופת או בטענות וכו — Per מופת s' intende la *dimostrazione rigorosa*, ed invece טענה indica l' *argomentazione* dialettica *(d)*. (Munk - Nuove aggiunte e correzioni).

(13) V. Introduzione a questa prima parte. (Munk).

(a) ***Quiddità*** *(quidditas* o *quiditas*: da *quid*, che? che cosa?) significa, nel linguaggio scolastico, quel che fu detto più tardi, *forma sostanziale*, e che corrisponde a questa domanda: qual è la natura della tal cosa? e cosa è che la distingue da ogni altra? Cosa è che fa che noi la concepiamo, non come l' essere in generale, ma come il tale o tal essere? L' esistenza è un' attributo che appartiene indistintamente a tutto ciò che è; ma tutto ciò che è non si rassomiglia: una cosa non è semplicemente, ma è anche la tale o tal cosa. Il complesso delle condizioni da cui risulta quel precipuo carattere e che la fanno concepire dal nostro spirito come un essere particolare, determinato, concreto, ecco ciò che i filosofi del medio evo indicarono col nome di quiddità ad imitazione dell' espressione usata da Aristotile. La quiddità è dunque l' essenza stessa di ogni cosa, e comprende, in un tutto indivisibile, la sostanza e le qualità, poichè ciascuno di questi due elementi, non è che un' astrazione senza l' altra ossia, un' essere generale, non un essere determinato. È nella sostanza che le qualità hanno il loro principio, ed è mediante le qualità che la sostanza si manifesta e diviene una natura distinta. V. Arist. Meta., lib. 7, cap. 6. (Maroni).

(b) Le parole scritte in ebraico sono: ונמסרו לו סתרי תורה — (Maroni).

(c) Cosi nell' Ibn-Tibben: כשיעוררוהו קצתם אל קצתם — (Maroni).

(d) V. cap. 71. — L' Ibn-Tibbon nel suo glossario dei termini tecnici, chiama la dimostrazione rigorosa ed incontestabile מופת e la dialettica ראיה — (Maroni).

Digitized by Google

(14) Letteralmante : *delle quiddità delle cose quali sono.* (MUNK).

(15) Letteralmente : *che ciò non sia se non così.* Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente : שלא יהיה אלא אם כן אביאהו — Bisogna cancellare אם ed אביאהו e leggere שלא יהיה אלא כן, come hanno i mss. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO XXXIV.

Le cause che impediscono di aprire l' insegnamento coi soggetti metafisici, di risvegliare l' attenzione su quello che merita attenzione (1), e di presentarlo al popolo, sono cinque.

La **Prima Causa** è: la difficoltà della cosa in sè stessa, la sua sottigliezza e la sua profondità, come fu detto: = רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו « *Ciò che esiste è lontano* (dalla nostra concezione); *ed è profondissimo, chi può trovarlo* (2). (Eccl. 7, 24)? e come è detto ancora: והחכמה מאין תמצא « *La sapienza onde si troverà. (Giob.* 28, 12)? (3).

Non si deve dunque principiare, nell' insegnamento, da ciò che vi è di più difficile a comprendere e di più profondo. Una delle allegorie più conosciute nelle tradizioni della nostra nazione, è la comparazione della scienza coll' acqua (4). I Dottori spiegarono quest' allegoria in diverse maniere e (dissero) tra le altre: Chi sa nuotare trae delle perle dal fondo del mare, ma chi ignora il nuoto si affoga; e però non si arrischia a nuotare, se non chi siasi esercitato ad apprenderlo.

La **Seconda Causa** è: l' incapacità che vi è, in principio, nello spirito degli uomini in generale; poichè l' uomo non è dotato, dal principio, della sua perfezione finale, ma la perfezione si trova in lui in potenza, e nel principio egli manca dell' atto (5) (come dice la Scrittura): = ועיר פרא אדם יולד « *E l' uomo nasce qual puledro di onagro. (Giob.* 11, 12). — Ma quando un individuo ha una cosa in potenza, non è inevitabilmente necessario che quella cosa passi all' atto, si anzi l' individuo resta talvolta nella sua imperfezione, o per alcuni ostacoli (6), o per difetto d' esercizio in ciò che fa passare quella potenza all' atto (7). Espressamente fu detto:

Digitized by Google

לא רבים יהכמו « *Non vi sono molti che divengono savj.* (*Ivi*, 32 , 9) ; (8); e i Dottori dissero: ראיתי בני עליה והם מועטים « *Vidi gli uomini insigni e sono in piccol numero* (9) ; poichè gli ostacoli della perfezione sono molti e le preoccupazioni che l' impediscono sono moltiplici ; e quando è mai che alcuno possa ottenere la perfetta disposizione e l' agio (necessario) per lo studio, affinchè quello che l' individuo ha in potenza possa passare all' atto ?

La **Terza Causa** è : la lunghezza degli studj preparatorj ; poichè l' uomo prova naturalmente un desiderio di cercare i punti più elevati (10), e spesso si annoia degli studj preparatorj o li abbandona. E sappi che, se si potesse arrivare a qualche alto punto (della scienza) senza gli studj preparatorj che devono precedere, questi non sarebbero più studj preparatorj, sì piuttosto sarebbero occupazioni inutili e semplici superfluità. Se tu risvegliassi un uomo qualsiasi, anche il più stupido degli uomini, come si risveglia uno che dorma, dicendogli : Non desidereresti di conoscere tosto questi cieli (e sapere) qual ne sia il numero, qual ne sia la figura e ciò che contengono ; cosa siano gli angioli ; come sia stato creato il mondo nel suo complesso e qual ne sia lo scopo secondo la disposizione reciproca delle sue parti ; cosa sia l' anima e come sia entrata nel corpo ; se l' anima dell' uomo sia separabile (dal corpo), ed essendone separabile, come, per qual mezzo, ed a qual fine lo sia (11), ed altre simili ricerche; quell' uomo ti risponderebbe certamente : « Si » e concepirebbe un desiderio naturale di conoscere queste cose nella loro realtà, se non che vorrebbe appagare questo desiderio ed arrivare alla cognizione di tutto ciò mediante una sola parola o due parole che tu gli dicessi. Ma se tu gli imponessi (l' obbligo) di interrompere i suoi affari una settimana, per comprendere tutto questo, non lo farebbe, e si contenterebbe piuttosto di false immagini colle quali si tranquillasse l' anima sua, e gli spiacerebbe se alcuno gli dichiarasse esservi delle cose che hanno bisogno di molte nozioni preliminari e di ricerche lunghissime.

Quanto a te, ben sai che questi soggetti si legano gli

Digitized by Google

uni agli altri (12). Non vi è, in fatti, nell' universo sè non Dio e le sue opere, le quali sono tutto ciò che l' universo contiene fuori di lui (Dio); nè si può percepire Iddio se non mediante le sue opere, che indicano la sua esistenza e quello che si deve credere a suo riguardo, ossia, quello che si deve affermare o negare di lui. Bisogna dunque necessariamente esaminare tutti gli esseri nella loro realtà (13), affinchè da ogni ramo (di scienza) possiamo trarre dei principj veri e certi che ci servano nelle nostre ricerche metafisiche. Quanti principj non traggono, realmente, dalla natura dei numeri e delle proprietà dalle figure geometriche, (14), (principj) onde siamo condotti a (conoscere) alcune cose che dobbiamo allontanare da Dio, la negazione delle quali ci conduce a diversi soggetti (metafisici) (15)? Quanto alle cose dell' astronomia e della fisica, non vi sarà, io credo, alcun dubbio per te, che non siano cose necessarie per comprendere la relazione dell' universo col governo di Dio, quale è in realtà, non conformi alle immaginazioni. Vi sono (poi) anche molte cose speculative, le quali, senza fornire dei principj per questa scienza (metafisica), esercitano tuttavia lo spirito e gli fanno acquistare l' arte (16) della dimostrazione e conoscere la verità in ciò che ha di essenziale (17), facendo cessare l' agitazione (18) che la confusione delle cose accidentali colle cose essenziali, fa nascere generalmente negli spiriti dei pensatori e le false opinioni che ne risultano. Arrogi il (vantaggio) di ben concepire gli altri soggetti (dei quali già abbiamo parlato) considerati in sè stessi (19), quando anche non servissero di base alla scienza metafisica. Esse, finalmente, non mancano di altri vantaggi per alcune cose che fanno pervenire a quella scienza (20). Bisogna dunque necessariamente che, chiunque voglia (ottenere) la perfezione umana, s' instruisca nella logica, poi gradualmente nelle matematiche, poi nelle scienze fisiche, e dopo questo nella metafisica. Noi troviamo molti uomini il cui spirito si arresta (21) ad una parte di queste scienze, e se anche il loro ingegno non venga meno, accade talvolta che la morte li sorprenda quando sono ancora agli studj preparatori. Se

Digitized by Google

dunque non ricevessimo giammai alcuna opinione mediante l'autorità tradizionale, nè fossimo per alcuna guisa, guidati dalla allegoria, ma fossimo costretti a formarci (di ogni cosa) una idea perfetta con definizioni essenziali, e non ammettendo, ciò che deve essere ammesso per vero, se non mediante la dimostrazione (cosa che non è possibile se non dopo quei lunghi studj preparatorj), ne risulterebbe che gli uomini, in generale, morrebbero senza sapere neppure se esista un Dio nell' universo o se non ne esista alcuno, ed ancora meno gli attribuirebbero un governo o allontanerebbero ogn' imperfezione da lui (22). Nè alcuno sfuggirebbe a questa sciagura, se non forse un solo in una città o (al più) due in una famiglia (23). Quanto agli altri, che sono gli avanzi che il Signore chiama (24), la perfezione, che è l' ultimo scopo, non sarà da loro veramente acquistata se non dopo gli studj preparatorj. Salomone già dichiarò che gli studj preparatorj sono assolutamente necessari e che è impossibile pervenire alla vera sapienza se non dopo essersi esercitati (25). Egli disse :

אם קהה הברזל והוא לא פנים קלקל וחיילים יגבר ויתרון הכשר חכמה « *Se il ferro è reso ottuso e che non abbia la faccia forbita, potrà vincere delle armate? ma è anche d' uopo di maggior preparazione per (acquistare) la sapienza. (Eccl. 10, 10)* (26); ed anche disse: שמע עצה וקבל מוסר למען תהכם באחריתך « *Ascolta il consiglio e ricevi l' istruzione, affinchè tu divenga saggio nella tua fine. — (Proverbi, 19, 20)* (27).

Ed ancora è necessario l' acquisto delle cognizioni preparatorie, perchè una folla di dubbi si presenta presto all' uomo mentre studia, ed egli comprende con eguale prontezza le obbiezioni, ossia, come si possano confutare alcune asserzioni (poichè avviene in questo come nella demolizione di un edifizio) (28); ed invece non si possono bene affermare le asserzioni, nè risolvere i dubbi, se non mediante molti principj attinti da quelle cognizioni preparatorie. Chi dunque principia la speculazione senza uno studio preparatorio, è come chi, correndo a gran passi per arrivare ad un luogo, cade, cammin facendo, in un pozzo profondo, senz' avere alcun mezzo per uscir-

Digitized by Google

ne, onde vi muore. Se si fosse astenuto dal correre e fosse restato al suo posto, avrebbe certo fatto meglio. Salomone ne' Proverbi descrisse lungamente le maniere dei pigri e la loro incapacità (29), e tutto ciò è un' allegoria sull' incapacità (30) di cercare la scienza. Parlando di chi desidera arrivare agli ultimi termini (della scienza), e che, senza occuparsi per acquistare le cognizioni preparatorie che fanno pervenire a quegli ultimi termini, non fa altro che desiderare, si esprime così: — תאוה עצל תמיתנו כי מאנו ידיו לעשות כל היום התאוה תאוה וצדיק יתן ולא יחשך « *Il desiderio del pigro lo uccide, poiche le sue mani ricusano di agire. Tutto il giorno egli non fa che desiderare, ma il giusto dà e non risparmia nulla. (Prov.* 21, 25 e 26*)* — Egli vuol dire che, se il suo desiderio lo uccide, è perchè non si occupa a fare ciò che potrebbe appagare quel desiderio; ed invece non fa altro che desiderare ardentemente, e pone le sue speranze in una cosa, pel cui acquisto non ha alcuno stromento: sarebbe stato meglio per lui che avesse abbandonato quel desiderio. Considera come la fine dell' allegoria ne spieghi bene il principio, dicendo: וצדיק יתן ולא יחשך poichè giusto (o pio) non può essere opposto a pigro; se non secondo quello che abbiamo spiegato. Egli vuol dire, che è giusto fra gli uomini chi dà ad ogni cosa ciò che le è dovuto ossia, (che consacra) tutto il suo tempo allo studio e non ne riserba nulla per altra cosa, il che è come se avesse detto: ma il giusto dà i suoi giorni alla scienza e non ne risparmia alcuno, espressione simile a questa: = אל תתן לנשים חילך « *Non dare alle donne la tua forza. (Ivi.*31, 3*)* (31). La maggior parte dei savi, ossia, di quelli che hanno fama di scienza, sono affetti da questa malattia, cioè, di cercare gli ultimi termini (della scienza) e di parlarne, senza occuparsi degli studj preparatorj. Ed in alcuni di loro l' ignoranza e la brama di dominare arriva a tal punto, di far loro biasimare quelle cognizioni preparatorie, ch' eglino sono o incapaci di comprendere. o indolenti a studiare, e che si sforzano a dimostrare che sono nocive o (almeno) inutili; ma quando vi si riflette, la verità è chiara e manifesta (32).

La Quarta Causa è nelle disposizioni naturali;

Digitized by Google

poichè già fu esposto ed anche dimostrato che le virtù morali sono preparatorie per le virtù razionali (33), e che l' acquisto di vere (virtù razionali), ossia, di perfette nozioni intellettuali, non è possibile se non ad un uomo il quale abbia corretti i suoi costumi e sia tranquillo e mansueto. Vi sono molte persone le quali hanno dalla nascita una tale disposizione di temperamento onde non è possibile alcun perfezionamento (morale). Chi, per esempio, ha, di natura, il cuore sommamente caldo, non può fare a meno di essere violento, quando anche facesse i più grandi sforzi (34); e cosi chi ha i testicoli di un temperamento caldo ed umido, fortemente costituiti ed i cui vasi spermatici producano molto sperma, potrà difficilmente essere casto, quando anche facesse sopra sè stesso estremi sforzi. Cosi troverai alcuni uomini pieni di leggerezza e di stoltezza i cui movimenti agitatissimi e senza ordine indicano una complessione viziosa ed un cattivo temperamento, di cui non si può rendere ragione (35). In essi non si vedrà mai (vera) perfezione (36), ed occuparsi con loro di questa materia (37) sarebbe assoluta follia di chi ciò facesse; poichè questa scienza, come sai, non è nè della medicina, nè della geometria (38), e, per le ragioni che abbiamo dette, alcuno non vi è preparato. Bisogna dunque farla precedere da preparazioni morali, affinché l' uomo pervenga ad una rettitudine e ad una perfezione suprema; כי הועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו « *Poiche il traviato è l' abbominio del Signore e coi retti è il suo segreto. (Prov. 3, 32)* (39). Perciò si trovò biasimevole l' insegnarla ai giovani, ned essi potrebbero riceverla, anche pel loro naturale bollente e per lo spirito preoccupato a motivo della fiamma della gioventù (40), sino che sia spenta quella fiamma che li turba, ed essi abbiano ottenuta la calma e la tranquillità, ed il loro cuore sia divenuto umile e sommesso per temperamento. Allora desidereranno essi stessi d' innalzarsi a questo (alto) grado (41), che è la percezione di Dio, ossia, la scienza della metafisica che fu indicata colla denominazione di מעשה מרכבה (42), come dice (la Scrittura): = קרוב ה' לנשברי לב « *Il Signore è vicino a quelli che hanno il cuore contrito. (Salmi, 34, 19)* ed altrove: = מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח

Digitized by Google

« *Io dimoro (in luogo) alto e santo e con chi è contrito ed umile di spirito. (Isaia, 57, 15).*

È per questa ragione che nel Talmud, in proposito di ciò che quivi dicesi: מוסרין לו ראשי פרקים « *gli si comunicheranno i primi elementi,* dicono (i Dottori) (43): אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב בית דין והוא שלבו דואג בקרבו « *Non si comunicheranno i primi elementi se non ad un presidente di tribunale, e solo se abbia il cuore abbattuto* (44); e con ciò vollero indicare l' umiltà, la sommissione e la grande pietà unita alla scienza. Nello stesso luogo fu detto: אין מוסרין סתרי תורה אלא ליועץ וחכם חרשים ונבון לחש « *Non si devono comunicare i segreti della Torà se non ad un uomo di consiglio, sapiente pensatore e che si esprima con intelligenza* (45) — e queste sono qualità per le quali una disposizione naturale è indispensabile. Tu sai esservi degli uomini debolissimi per dare un consiglio, quantunque siano intelligentissimi; come vi è chi ha un giudizio retto e che sa bene dirigere gli affari politici. Quest' ultimo è chiamato יועץ *uomo di consiglio*; ed egli tuttavia potrebbe non comprendere una cosa intellettuale (46) se pur si avvicinasse alle prime nozioni (47), e potrebbe anche (per questo riguardo) essere stupidissimo e senz' alcuna risorsa (48): — למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין « *A che serve in mano dello stolto il prezzo per acquistare sapienza, quando non vi sia intelligenza. (Prov. 17, 16)* ? (49) Vi è anche alcun altro il quale è intelligente, di una penetrazione naturale, e che tratta i soggetti più oscuri, esprimendosi con concisione e precisione (50), ed è quello che chiamasi נבון לחש, che si esprime con intelligenza, ma che non si applicò, nè acquistò scienze. Ma chi si acquistò le scienze in atto è chiamato חכם חרשים savio pensatore. Dicono i Dottori: כיון שמדבר נעשו הכל כחרשים « *Quando egli parla divengono tutti come muti* (51). Considerà bene com' essi, servendosi di un testo sacro (52) abbiano posto per condizione, che l' uomo sia perfettamente versato nel governo delle cose sociali e nelle scienze speculative (e possegga) oltre a ciò della penetrazione naturale, dell' intelligenza; ed una buona elocuzione per presentare i soggetti in guisa di farli presentire; e solo allora gli si comunicheranno i segreti della Torà.

Nello stesso luogo si dice: אמר ליה ר' יוחנן לרבי אלעזר

Digitized by Google

תא ואנמרך מעשה מרכבה אמר ליה אכתי לא קשאי « *R. Johanan disse a R. Eliezer: Vieni che t' insegnerò il Maasè Mercabà: questi gli rispose:* אכתי לא קשאי, che significa: non sono ancora vecchio ed ho ancora un naturale bollente e la leggerezza della gioventù. Vedi dunque ch' essi posero per condizione anche l' età oltre quelle virtù (onde abbiamo parlato); e come, dopo ciò potrebbe alcuno impegnarsi in questa materia colla generalità degli uomini, coi fanciulli e colle donne?

La **Quinta Causa** è nell' occupazione che danno i bisogni del corpo e che formano la perfezione prima (53), particolarmente quando vi si aggiunge l' occupazione che danno la moglie ed i figli, tanto più quando a ciò si unisce la ricerca delle superfluità della vita, che a motivo degli usi e delle cattive abitudini, divengono un potente bisogno naturale (54) (55). E veramente, anche l' uomo perfetto, come l' abbiamo descritto, quande si occupa molto di queste cose necessarie, e tanto più (quando si occupa delle cose) non necessarie e che le desidera ardentemente, le sue aspirazioni speculative s' indeboliscono e si sommergono, nè più le ricerca che con trepidezza (56), con mollezza e con poca sollecitudine; ed allora non percepisce neppure quello che avrebbe facoltà di percepire, o ha una percezione confusa mescolata di percezione ed incapacità.

È per tutte queste ragioni che questi soggetti convengono ad un piccolissimo numero di uomini eletti, non al popolo; e perciò si devono nascondere al principiante ed impedirgli di occuparsene (57), come s' impedisce ad un piccolo fanciullo di prendere degli alimenti grossolani e di alzare dei pesi.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXIV.

(1) Vale a dire, sulle allegorie dei profeti. (MARONI).

(2) Secondo i commentatori, l'autore citò questo verso per significare colla prima parte la fisica, e colla seconda la metafisica, detta profondissima, come l'altra è detta solamente lontana. (MARONI).

(3) Secondo alcuni commentatori, l'autore avrebbe qui interpretata la parola מאין come avverbio di negazione *(non)*, ed avrebbe voluto significare, che non si può giungere al grado più alto della metafisica, ossia, alla vera percezione di Dio, se non colla negazione, cioè, allontanando da lui ciò che deve essere allontanato. E questa è veramente l'opinione dell'autore, che gli attributi di Dio si debbano esprimere con delle negazioni (v. più avanti in questo capitolo); ma qui si vuole dire solamente, che nella metafisica vi sono delle cose profondissime, e che non si devono incominciare gli studj da quelle. V. Scem-Tob. (MARONI).

(4) V. cap. 30, verso la fine. (MUNK).

(5) V. Introduzione, nota 93 *a*. (MARONI).

(6) Gli ostacoli onde parla l'autore in questo luogo, sono, in parte, gli stessi mentovati più avanti alla quinta causa, cioè: i bisogni del corpo, l'occupazione che dà la famiglia, l'appetito delle superfluità, e, talvolta ancora, lunghe infermità, oltre l'indolenza nello studio che è necessario perchè l'intelletto passi dalla potenza all'atto (MARONI).

(7) Cioè, per difetto di studio, e così dicesi nell'Ibn-Tibbon: — אם למיעוט למוד — (MARONI).

(8) Il senso letterale di questo verso è: « *Non i maggiori di età sono i più savi*, e il verso finisce וזקנים יבינו משפט ove si sottintende ולא ossia, *nè sono i vecchi che meglio intendono la giustizia.* » Così nel caldaico: לא רברבנא חכימין, ed anche nel מכלול spiegasi גדולים בשנים (MARONI).

(9) Queste parole sono attribuite a R. Simeone figlio di Jo'hai V. Talmud di Bab Trattato Succà, fog. 45 *b*, e Sanhedrin, fog. 97 *b*. *(a)*.

(10) Nell'Ibn-Tibbon: התכליות cioè, *gli ultimi termini*. Il senso è che l'uomo, essere perfettibile, dotato di tutte quelle facoltà che valere

(a) L'espressione בני עליה è usata nel Talmud, nel senso di uomini insigni, non per dottrina, ma per virtù e santità di costumi, ed è in questo medesimo senso che è usata da R. Simeone figlio di Jo'hai. Questo grande e santo Dottore, detto anche semplicemente R. Simeone, fu discepolo di R. 'Achibà, nel principio del 2. secolo dell'E. V. Secondo narrasi nel Talmud (Sciabbath, fog. 32, *b*; stette nascosto 13 anni col figlio in una spelonca per isfuggire alle persecuzioni di Adriano Imperatore romano. È creduto autore del Zoar (זוהר) principale libro della Kabbalà, che fu ignoto sino al tempo di Nakmanide. L'antichità di questo libro è da altri contestata. V. Scialscieleth Ha-Kabbalà (שלשלת הקבלה), cronologia sacra di Ghedalià Jachia, che fiorì ad Imola nel secolo 16. e v. pure ארי נוהם di R. Leon da Modena (v. cap. 25 n. 2 *a*); ויכוח del Luzzato, ed איסת מפניץ di Benamozegh (MARONI).

Digitized by Google

gli possano a farsi padrone de' sensuali appetiti, aspira sempre; naturalmente, ad innalzarsi per gradi. crescere in perfezione ed avanzare ognora più verso la verità. sino che arrivi a vera sapienza, alla cognizione dell' Essere supremo, ultima meta a cui l' uomo è predestinato. Ma, non di rado avviene, che l' uomo, per indolenza, voglia giungere a quella meta, quasi dissi, di primo tratto, senza percorrere la lunga via. come chi volesse, senza fatica, acquistare ricchezza. V. Scem-Tob (MARONI).

(11) I commentatori spiegano queste ultime domande come segue: Se l' anima dell' uomo sia separabile dal corpo ed esista dopo la morte come sostanza separata *(a)*, ed allora, 1° come è questa esistenza, ossia, l' anima di ogni uomo esiste individualmente, o tutte le anime non formano che una sola sostanza? 2° Per qual mezzo ella arriva all' immortalità? È mediante la speculazione filosofica, o colla pratica dei precetti religiosi? 3° A qual fine, ossia, a che tende la permanenza dell' anima? Alla unione coll' intelletto attivo *(b)*, o all' unione con Dio? E queste, veramente, furono sempre le quistioni che occuparono principalmente i peripatetici arabi e furono cagione d' infinite discussioni tanto tra i filosofi arabi che tra gli scolastici. (MUNK).

(12) L' autore vuol dire, che tutte le scienze sono insieme collegate ed una serve di preparazione all' altra; come una scala per la quale si ascenda di grado in grado fino al grado supremo; poichè tutta la scienza si occupa di Dio e delle sue creature, mediante le quali solamente può essere conosciuto, il che è il supremo grado della metafisica e fine ultimo della scienza. (MARONI).

(13) V. nota precedente. (MARONI).

(14) Nell 'Ibn-Tibbon: צורות התשבורת — V. piu avanti, nota 38. (MARONI).

(15) Ibn-Palkira cita per esempio, nei numeri, l' unità, e nelle figure geometriche, il circolo. Tutte le potenze e le radici del numero uno sono uno, e questo numero dà l' idea di ciò che non può essere nè moltiplicato, nè diviso senza cessare di essere quello che è. Così è del circolo; poichè la circonferenza, immagine dell unità, non potrebbe essere nè aumentata, nè diminuita senza cessare di essere una circonferenza; ed invece la linea retta può essere aumentata e diminuita restando tuttavia linea retta. Così il numero uno e la circonferenza ci danno l' idea dell' unità assoluta, escludendo l' idea del moltiplice e del divisibile, che dobbiamo allontanare da Dio. L' autore insiste particolarmente su ciò che dobbiamo allontanare da Dio, perchè secondo lui, gli attributi di Dio si devono esprimere con delle negazioni; ed insiste sugli attributi negativi *(c)* (in arabo —

(a) Per sostanza separata, intendevano i peripatetici, esseri spirituali, distinti in tutto dai corpi. V. cap. 37. (MARONI).

(b) V. cap. 23. *a*. (MARONI).

(c) Colle parole attributi negativi, l' autore vuol dire, che gli attributi non indicano se non l' esclusione del loro contrario: dicesi che Dio è uno, per dire che non è moltiplice;

Digitized by Google

אלסואלב) affinchè sia stabilito, nella sua maggiore purità il principio dell' unità di Dio. V. cap. 58. (Munk).

(16) (La parola araba) מלכה significa *una qualità inerente (a)*. L' autore vuol dire che mediante queste cose speculative, lo spirito si abitua all' arte della dimostrazione che diviene, in certo modo, una facoltà inerente alla sua natura. (Munk).

(17) Letteralmente: *nelle cose che le sono essenziali (b)*. L' autore vuol dire che quelle cose speculative (per le quali egli intende e diverse parti della logica), fanno distinguere nella verità che si vuol dimostrare, ciò che vi è di essenziale e ciò che non vi è che accidentale. Al-Harizi traduce: מענינים המורים על עצם הבורא « *delle cose che indicano l' essenza del Creatore*, riferendo il pronome lui, alla parola Dio o Creatore, che sarebbe sottintesa; ma la sua traduzione non offre un senso soddisfacente, e mi parrebbe del tutto inamissibile. (V. cap. 33 alla fine della nota 8). (Munk)

(18) Nell' Ibn-Tibbon: השׂבושים — (Maroni).

(19) Questo passo è assai oscuro: io credo che l' autore voglia indicare le cose dell' astronomia e della fisica, delle quali poco prima parlò: Vuol dire che lo studio delle diverse parti della logica contribuisce anche, rettificando il giudizio e precisando le idee, a meglio comprendere i soggetti dell' astronomia e della fisica, ed a farle riguardare nel loro vero aspetto. E veramente, quelle scienze suppongono le nozioni generali che si acquistano colla logica, come le nozioni di sostanza, di accidente, di necessario, di possibile ecc. e così pure la conoscenza del sillogismo e della dimostrazione. (Munk)

(20) Vuol dire: oltre i vantaggi annoverati di sopra, le suddette cose speculative ne hanno ancora degli altri relativi ad alcune cose, colle quali arriviamo alle scienze metafisiche. Anche questo passo manca di chiarezza, nè alcun commentatore, che io sappia, ne diede spiegazione. L' autore, dicendo che la logica ha il vantaggio di far conoscere delle cose più direttamente in rapporto colla metafisica, allude, mi sembra, alla natura ontologica delle categorie e di diverse altre cose trattate nell' Organon di Aristotile. V. Introduzione, nota 91. — (Munk).

(21) Nell' Ibn Tibbon: יראה שכלם *il cui spirito si stanca*, o viene meno. (Maroni).

(22) L' autore vuol dire che gli uomini, non sapendo neppure se Dio esista, saprebbero ancora meno quel che si debba ammettere o non ammettere a suo riguardo; per esempio, se si debba attribuirgli il governo del mondo, se si debba allontanare da lui ogni specie d' imperfezione, ed

eterno per dire che non è creato e simili: non si può dire ciò che Dio è, ma ciò che non è. (Maroni).

(a) L' inerenza è l' unione delle cose di loro natura inseparabili, o che non possono essere separate che mentalmente ed in astratto. V. cap. 52. (Maroni).

(b) Nell' Ibn-Tibbon: וידיעת האמת בענינים העצמיים לו — (Maroni).

Digitized by Google

altre simili quistioni. La parola araba חכם che abbiamo tradotto governo è un poco vaga. I due traduttori ebrei tradussero דבר *alcuna cosa*, il che non è esatto e non presenta bene il senso. Ma in un mss. della versione d' Ibn-Tibbon leggiamo דין, *giudizio*; e veramente, la parola araba חכם, significa, *giudizio* o *governo* L' autore avendo usata l espressione: *se esiste un Dio per l' universo* o *pel mondo*, crediamo che abbia voluto parlar qui dell' intervento di Dio nel governo del mondo. (MUNK).

(23) L' autore allude alle parole di Geremia, cap. 3, v. 14 *(a)*. (MUNK)

(24) Ossia, il piccol numero degli eletti. Queste parole sono tratte dal libro di Ioel, cap. 3 v. 5. (MUNK).

(25) Vale a dire: se non applicandosi gradualmente a quegli studj che preparano alla scienza vera. Nell' Ibn-Tibbon trovasi אחר ההרגל, cioè, dopo aver acquistata l' *abitudine* di meditare e studiare concepire le cose quali sono veramente e distinguere il vero dal falso. V. Scem-Tob. (MARONI).

(26) Abbiamo tradotto questo verso nel senso che il Maimonide sembra avergli attribuito *(b)*. (MUNK).

(27) Con questo verso l autore vuol provare, che la perfezione è il fine ultimo a cui devono precedere gli studi preparatorj, che valgono a rettificare le idee e purificare gli affetti, e come dice poi nella *quarta causa*, che le virtù *morali* sono preparatorie alle *razionali*. (MARONI).

(28) L' autore vuol dire, che i dubbi e le obbiezioni si presentano

(a) Vale a dire: L' autore usò la frase stessa che si trova in Geremia, per significare un piccol numero. Quella profezia è diretta alle dieci tribù del regno d' Israel, mandate in cattività dal re di Assiria. Iddio le ammonisce, le invita a penitenza e promette loro di radunarle dalla dispersione, se pur tanto fossero sparpagliate che vi fosse un individuo solo in una città, o due in una nazione. שובו בנים שובבים נאם ה' כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון — « Convertetevi, figli caparbi, dice « il Signore, poichè sono io che vi allontanai, ed io vi prenderò (anche se foste) uno per città « o due per nazione, e vi condurrò a Sion. » (MARONI).

(b) Il Maimonide spiega le parole חכמה הכשר, preparazione alla sapienza; ma, veramente, la parola הכשר, non ha questo senso che nel linguaggio rabbinico, come מכשירי מצוה הכשר ס"ם, e simili. Nel linguaggio biblico le parole כשר ed הכשר hanno i due significati di rettitudine ed utilità. La parola הכשר, in questo verso, è spiegata da alcuni commentatori nel secondo significato, e quindi il testo è interpretato così: — « Se anche il « ferro è ottuso e non forbito, pure aumenta la forza de' combattenti, ma di maggiore utilità « è la sapienza. » — V. sopra questo passo Rasci, Rasbam (1) ed Aben-Esdra. Il Kim'hi invece spiega la parola הכשר, rettitudine, ed interpreta il verso come segue: Se il ferro è ottuso e non è forbita la sua faccia (cioè che non fu arrotato), ha d' uopo di maggior forza (ossia, bisogna che sia adoprato con maggior forza); ma la rettitudine della sapienza ha vantaggio (sopra tutto). V. Kim'hi, lessico, alla r. dice נכר — Il Luzzato spiega הכשר, buona riuscita e traduce il verso così: « Se il ferro è rintuzzato, ed egli (quello che lo adopra) non ha lustrato (affilato) il taglio deve raddoppiare gli sforzi; ed il vantaggio di facilitare la riuscita è (effetto della), sapienza.

(1) *R. Samuel ben Meir detto Rasbàm (רשב"ם) nacque nel secolo 12° in Ramerog Fu nipote di Rasci e fratello di R. Giacobbe ed Meir detto Rabbenù Tam (רבינו תם) ambedue figli di una figlia del celebre commentatore. Rasbam scrisse un commento letterale sul Pentateuco, e sopra alcuni soggetti del Talmud, e Rabbenu Tam fu gran Teologo, autore del ס' הישר — (Maroni).*

Digitized by Google

prontamente allo spirito, come la demolizione di un edifizio, costrutto con molta fatica, si opera facilmente e con prontezza. (MUNK).

(29) Nell' Ibn-Tibbon: ועצלותם *e la loro indolenza.* (MARONI).

(30) Anche qui Ibn-Tibbon ha: משל לעצלה מבקשת החכמה — « *un' allegoria dell' indolenza nel cercare la scienza.* (MARONI).

(31) L' autore vuol dire, che anche in questo verso il verbo נתן significa *dare tutto il proprio tempo*, ovvero, *continuare con perseveranza in una occupazione*, e quindi אל תתן לנשים חילך « *Non dare sempre alle donne la tua forza*; così וצדיק חונן ונותן « *Il giusto commisera sempre e dona. (Salmi*, 37, 20); ed anche nel nostro verso וצדיק יתן, significa: *il giusto consacra sempre tutto il suo tempo* e tutti i suoi pensieri alla sapienza. V. l' Efodi. (MARONI)

(32) Cioè, per chi vi rifletta bene è evidente che gli studj preparatorj sono necessari. (MUNK).

(33) Riguardo alle divisione delle virtù in morali e razionali o intellettuali ed ai loro scambievoli rapporti, v. Aristotile, Morale a Nicomaco, lib. 1, cap. 13, lib. 2, cap 1 e seg.; lib 4. cap 2. Osserva pure quello che dice Maimonide stesso, in questo proposito, negli Otto Capitoli, posti prima del suo commento sul trattato Aboth, nel cap 2. ove si legge: המעלות הם שני מינים מעלות המדות ומעלות שכליות וכנגדם שני מיני פחיתות « Le virtù sona di due specie, *virtù morali* e *virtù razionali, e ad esse corrispondono due specie di vizi.* V. Porta Mosis di Pocock. p. 191. (MUNK).

(34) Letteralmente: *quando anche si fosse esercitato col più grande esercizio (a).* (MUNK).

(35) Va'e a dire, che non si può spiegare con precisione e che sfugge all' analisi. (MUNK).

(36) Nell' Ibn-Tibbon: הבנה שלמה. *perfezione intiera* (compiuta e vera.) (MARONI).

(37) Cioè, della metafisica. (MUNK).

(38) Nell' Ibn-Tibbon: — אינה לא חכמת הרפואות ולא חכמת התשבורת — Altrove chiama la geometria הנדסה — V. questa prima parte, cap. 72, nota 67. L' autore vuol dire, che la metafisica non è come la medicina e la geometria, alle quali scienze tutti sono preparati e ciascuno può facilmente comprenderle; poichè la metafisica deve essere preceduta dal perfezionamento morale, nè la possono ricevere i giovani per la loro fervida natura. V. l' Efodi. (MUNK).

(39) La radice לוז significa nel קל, il *torcersi* di una cosa dal luogo che le conviene, per esempio: בני אל ילזו מעיניך נצר תושיה ומזמה « *Guarda l' erudizione e l' accorgimento nè si dipartano dai tuoi occhi.* (Prov. 3, 21); ossia, in tutte le tue opere, prendile di guida. Nel נפעל,

(a) Nell' Ibn-Tibbon: ואפילו הרגיל עצמו הרגל גדול — (MARONI).

Digitized by Google

ha un senso morale: torcersi dalla retta via, e così il traviato chiamasi נלוז, di cui è l' opposto ישר ed ecco l' antitesi del nostro verso: — כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו.

Quanto alla parola סוד, ha nella Scrittura tre significati: 1. *Consiglio* o *pensiero*; 2. *segreto*; 3. *adunanza* di persone che insieme si consultano per agire concordi. Nel nostro verso ha il primo significato, ossia coi retti è il suo consiglio, cioè, il suo pensiero, la sua benevolenza. L' autore lo interpreta nel secondo senso. (MARONI).

(40) Nell' Ibn Tibbon: בשלהבת הגדול והצמיחה — (MARONI).

(41) Letteralmente: *faranno innalzare* o *ecciteranno* la loro anima a questo grado. (MARONI).

(42) V. Introduzione. (MARONI).

(43) V. Talmud di Babil. Trat. Haghigà, fog. 13 *a*, e vedi Introduzione. (MUNK).

(44) Ossia, ad un uomo che abbia gravità ed umiltà. Invece di והוא, le nostre edizioni del Talmud hanno לכל מי, e secondo queste lezioni bisognerebbe tradurre: *ed a tutti quelli che abbiano il cuore abbattuto.* (MUNK).

(45) Queste parole tratte da Isaia, cap. 3. v. 3, si dovettero tradurre nel senso dei Talmudisti, che viene dopo esposto *(a)*. (MUNK).

(46) Cioè, una cosa che sia del dominio dell' intelligenza e del pensiero filosofico. (MUNK).

(47) *(Intelligibilia prima)* sono le prime nozioni o gli assiomi, che non hanno bisogno di dimostrazione (MUNK).

(48) Nell' Ibn-Tibbon: אין התבוּנה עמו — (MARONI).

(49) L' autore vuol dire con questo verso: Che vale a questo l' avere un giudizio retto per trattare gli affari, se non ha intelligenza per innalzarsi alle idee metafisiche? (MARONI).

(50) Secondo le due versioni ebraiche, bisognerebbe tradurre: che è capace di nascondere i soggetti, esprimendosi ecc. *(b)*. Il senso sarebbe allora: e che sa, colla sua parola intelligente, presentare i soggetti, in modo di nascondere quel che deve restare nascosto *(c)*. (MUNK).

(a) Rasci interpreta questo verso, come il Maimonide, nel senso dei Talmudisti, ed anche Jonathan traduce וסוכית בעצה — V. pure il מכלל יופי dell' Ibn-Melech (1). Aben-Ezdra, invece, lo spiega nel senso di חרש, artefice, ma come osserva il Luzzatto, se fosse nel senso di חרש עצים, la תית sarebbe con קמץ — Egli dunque spiega nel senso di — מבשף, il cui Targum è חרש e quindi חכם חרשים וכו' *perito nella magia.*

(b) Ecco le parole d' Ibn-Tibbon: יכול להעלים ענינים בלשון קצר — (MAR).

(c) Secondo il pensiero dell' autore, le parole נכון לחש, devono forse tradursi: — « che sa parlare con parole coperte. (MUNK - Nuove aggiunte).

(1) *Il* מכלל יופי *è un commento letterale e Grammaticale su tutta la Scrittura, preso specialmente dal Kimchi. Salomone Ibn-Melech, che ne fu l' autore, fu nativo di Fez, e stabilitosi poscia in Costantinopoli, vi stampò la sua opera nel 1554. (Maroni).*

Digitized by Google

(51) V. 'Haghigà, fog. 14 *a.* I Rabbini glosano la parola חרשים — *(uomini di genio, artisti (a))*, ch' essi leggono חרשים *(sordi, sordimuti)*. quando il savio parla, essi dicono, tutti divengono come muti e non hanno parola per rispondere. (MUNK).

(52) (Le parole arabe בנץ כתאב, significano) letteralmente: *col testo di un libro (sacro)*. Ibn-Tibbon traduce : בספריהם, *nei loro libri*; ma Al Harizi : מדברי הכתוב, *dalle parole della Scrittura*, e, secondo lui l' autore allude al testo d' Isaia da cui sono prese queste parole, opinione che ci sembra plausibile. (MUNK).

(53) V. parte 3. cap. 27. *(a)* (MUNK).

(54) Nell' Ibn-Tibbon: טבע חזק — L' autore intende parlare degli usi e dei costumi del tempo edel luogo in cui l'uomo vive. V. l'Efodi. (MAR).

(55) Letteralmente : *una qualità naturale fermamente stabile.*

(56) Nell' Ibn-Tibbon : — בהפסק ורפיון (MARONI)

(57) La versione d' Ibn-Tibbon aggiunge qui le parole מי שאינו ראוי להם, che non sono espresse nel testo arabo. (MARONI).

(a) V. nota 45. *a.* (MARONI).

(b) Il Maimonide chiama perfezione prima quella del corpo, che consiste nel conservare la sanità, perchè senza quella l' uomo non può giungere alla perfezione dell' anima V. ivi. (MARONI

Digitized by Google

CAPITOLO XXXV.

Non si deve credere che tutto quello che, nei capitoli precedenti, dicemmo, sull' importanza del soggetto (1), sulla difficoltà di comprenderlo e sopra la riserva che deve usarsi verso il popolo ; (non deve credersi, dissi,) che (tutto questo) si applichi anche alla negazione della corporeità ed a quella delle passioni (2). Non è così ; ma anzi, come bisogna insegnare ai fanciulli (3) e proclamare tra le masse che Dio (ch' egli sia glorificato!) è uno e che non si deve adorare altri fuori di lui, così bisogna che apprendano, per tradizione, che Dio non è un corpo, e che non vi è alcuna somiglianza, in alcuna cosa, tra lui e le sue creature ; che la sua esistenza non è simile alla loro, nè la sua vita è simile a quella delle creature dotate di vita, nè la sua scienza a quella delle creature dotate di scienza (4), e che la differenza tra lui ed esse, non consiste solo nel più o nel meno, ma piuttosto nel genere dell' esistenza. Voglio dire, che si deve stabilire per tutti, che la nostra scienza e la sua, o la nostra potenza e la sua, non difieriscono nel più e nel meno o in ciò che l' una sia più forte e l' altra più debole, o per altre simili (distinzioni) ; poichè il forte ed il debole sono necessariamente simili in ispecie, ed una sola definizione le abbraccia ambedue (5), e così qualunque rapporto (proporzionale) non è che tra due cose di una medesima specie, il che fu pure spiegato nelle scienze fisiche (6). Ma tutto quello che è attribuito a Dio, si distingue dai nostri attributi per tutti i rapporti, in guisa che le due cose non potrebbero essere comprese in una medesima definizione ; e così la sua esistenza e l' esistenza di ciò che è fuori di lui, non si chiamano l' una e l' altra esistenza

Digitized by Google

che per omonimia, come spiegherò. E ciò deve bastare ai fanciulli ed al popolo, per imprimere nella loro mente che esiste un essere perfetto, il quale non è un corpo, nè una facoltà in un corpo; che (quell' essere) è Dio, il quale non è suscettivo di alcuna specie d' imperfezione, e che quindi non è in verun modo soggetto a passività (7).

Quanto poi agli attributi, come si debbano allontanare da lui (da Dio), quale sia il senso degli attributi che gli sono applicati, e così ciò che vi è da dire riguardo al modo onde Iddio creò le cose ed il modo onde governa il mondo, come la sua Provvidenza si estenda sopra quello che è fuori di lui, come si debba intendere la sua volontà, la sua percezione, la sua scienza di tutto ciò che sa, e come anche si debba intendere la Profezia e quali ne siano i diversi gradi, e, finalmente, come si debbano intendere i nomi di Dio, che, sebbene siano molti, indicano un essere unico; tutte queste cose sono soggetti profondi; sono realmente i segreti della Torà, e sono i misteri che costantemente sono il soggetto dei libri profetici e dei discorsi dei Dottori.

Queste sono le cose delle quali non si devono insegnare come dicemmo, che i primi elementi, ed anche (bisogna che ciò sia) ad un uomo quale l' abbiamo descritto. Ma in quanto ad escludere la corporeità ed allontanare da Dio (ogn' idea di) somiglianza (alle creature) e le passioni, è una cosa su cui bisogna esprimersi chiaramente (8), che bisogna spiegare a ciascuno secondo gli conviene (9), ed insegnarla, come tradizione, ai fanciulli, alle donne, agli uomini semplici ed a quelli che mancano di disposizione naturale; come apprendono per tradizione che Dio è uno, che è eterno e che non devesi adorare altri fuori di lui. Nè, veramente, vi può essere unità, che quando sia esclusa la corporeità; poichè il corpo non è uno, si anzi, composto di materia e di forma, che per la loro definizione sono due, ed è anche divisibile e suscettivo di essere spartito (10). E se dopo ricevuto quell' insegnamento, dopo essersi ad esso abituati, ed essendo stati allevati e cresciuti (11) con quel medesimo, fossero confusi (12) riguardo ad alcuni testi dei libri profetici, se ne spiegherà loro il senso, s' inizieranno al modo

Digitized by Google

d' interpretarli, e si chiamerà la loro attenzione sugli omonimi e le metafore delle quali si occupa questo trattato, fino che siano convinti della verità della credenza all' unità di Dio ed alla veracità de' libri profetici. Chi poi abbia lo spirito incapace di comprendere l' interpretazione (allegorica) dei testi, e d' intendere come vi possa essere concordanza nel nome, malgrado la differenza nel senso (13), gli si dirà : « L' interpretazione di quel testo è compresa dagli uomini di scienza ; ma in quanto a te, sappi che Dio non è un corpo e che è impassibile, poichè la passività implica cangiamento, e Dio non è soggetto a cangiamento, nè somiglia ad alcuna delle cose che sono fuori di lui, nè ha assolutamente alcuna definizione comune con qualsiasi cosa (14) e (sappi anche) che quella tal parola di profezia è vera e che si deve interpretare allegoricamente. » A ciò si limiteranno (le parole) con lui ; ma non bisogna lasciare che si stabilisca nell' uomo la credenza alla corporeità o la credenza a che che sia attenente ai corpi, come non si deve lasciar stabilire la credenza alla non esistenza di Dio, l' idea di associazione (15) o il culto ad un altro fuori di lui.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXV.

(1) Cioè, della metafisica (Maroni).

(2) Vuol dire: quello che fu detto delle difficoltà delle cose metafisiche e dell'impossibilità di esporle alle masse, non deve far credere che si debba lasciar loro ignorare che Dio è incorporeo e che non è soggetto alle passioni o alla passività. V. più avanti, cap. 55 (Munk).

(3) Letteralmente: *come bisogna educare i fanciulli a questa idea che Dio ecc* (Munk).

(4) Letteralmente: *che la sua vita non è simile alla vita di ciò che è vivente tra di quelle, e che la sua scienza non è simile alla scienza di ciò che ha scienza tra di quelle (a).* (Munk).

(5) V. cap. 52, nota 2. (Maroni).

(6) L'autore sembra alludere al cap. 4. del libro 7. della fisica, dove Aristotile, parlando della somiglianza delle varie specie di moto, stabilisce che le cose comparabili tra loro, devono, non solo non essere omonimi, ma anche non distinguersi tre loro per alcuna differenza, nè per rapporto a quello che sono, nè per rapporto alla cosa nella quale sono, o in altri termini, devono assomigliarsi tanto nel genere che nella differenza, ossia, essere della medesima specie. V cap. 52, nota 2. (Munk).

(7) Nell'Ibn-Tibbon: ההפעלות — parola che significa cangiamento nell'essere di alcuna cosa: modificazione. (Maroni).

(8) Queste parole mancano nella traduzione ebraica d'Ibn-Tibbon. In essa dicesi: — הוא עניין ראוי לבארו לכל אדם כפי מה שהוא — V. la nota seguente. (Maroni).

(9) Cioè, secondo le sue facoltà e la sua intelligenza. (Munk).

(10) Nell'Ibn-Tibbon: מקבל החלוקה « *suscettivo di spartizione.* (Maroni).

(11) Nell'Ibn-Tibbon esprimesi tutto questo colla parola ויונדלו — solamente. (Maroni).

(12) Nell'Ibn-Tibbon: ויתבלבו — (Maroni).

(13) Cioè, che le stesse parole possano applicarsi a delle cose o a delle idee diverse, come succede negli omonimi (Munk).

(14) Vale a dire ogni specie di definizione non può ugualmente applicarsi a Dio ed una cosa qualsiasi fuori di lui. (Munk).

(15) Cioè, l'idea di esseri associati a lui, il dualismo o il politeismo. (Munk.)

(a) Ecco come traduce Ibn-Tibbon: ולא חיין כדמות חיי חחי ולא חכמתו כדמות חכמת מי שיש לו מהם חכמה — L'autore vuol dire: Dio non assomiglia ad alcuna delle sue creature, perchè egli solo è assoluto; la sua esistenza è necessaria, e gli altri esseri sono contingenti; la sua vita è puro atto, e quella di ogni altro essere è l'unione della forma alla materia; la sua scienza è infinita, necessaria, incrente alla sua essenza, ed ogni altra scienza è acquisita, finita e contingente. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO XXXVI.

Quando parlerò degli attributi ti spiegherò in qual senso fu detto che una cosa piace a Dio, o lo irrita e lo fa montare in collera; poichè è in quel medesimo senso che si dice di alcune persone che Dio trovava piacere in loro, o che era in collera, o che era irritato contro di loro (1). Non è questo lo scopo di questo capitolo; ma il suo scopo è quello che ora ti dirò.

Sappi che esaminando tutto il Pentateuco e tutti i libri dei profeti, non troverai le espressioni di collera, d' irritazione, di gelosia, se non quando si tratti particolarmente di idolatria, nè troverai che sia chiamato nemico di Dio, ostile a lui, o suo avversario, se non l' idolatra precipuamente (2). Si legge, per esempio: ועבדתם אלהים אחרים וכו' וחרה אף ה' בכם = « . . . . . *e serviate altri Dei, ecc. si accenderà l' ira del Signore contro di voi. (Deut. 11, 16 e 17)* — פן יחרה אף ה' אלהיך בך « *Affinchè non si accenda l' ira del Signore tuo Dio contro di te. (Ivi, 6, 15)* — להכעיסו במעשה ידיכם « *Per irritarlo coll' opera delle vostre mani. (Ivi, 31, 29)* — הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם « *Essi mi resero geloso di ciò che non è Dio, mi fecero sdegnare colle loro vanità. (Ivi, 32, 21)* — כי אל קנא וכו' « *Poichè un Dio geloso ecc. (Ivi, 6, 15)* — מרוע הכעיסיני בפסיליהם « *Poichè mi irritarono coi loro simulacri. (Ger. 8, 19)* — מכעס בניו ובנותיו » *Poichè i suoi figli e le sue figlie lo fecero sdegnare. (Deut. 32, 19)* — כי אש קדחה באפי « *Poichè un fuoco si accese nell' ira mia. (Ivi, v. 22)* — נוקם הוא לצריו ומשלם הוא לאויביו (3) « *Il Signore si vendica di quelli che gli sono avversi e serba rancore ai suoi nemici. (Nah'um, 1, 2)* — ומשלם לשנאיו עד הורישו « *Egli paga quelli che l' odiano. (Deut. 7, 10)* — את אויבו « *Sino che abbia scacciati i suoi nemici. (Num. 32, 21)* —

Digitized by Google

אשר שנא ה' אלהיך « *Che il Signore tuo Dio detesta. (Deut. 16, 22)* — כי כל תועבת ה' אשר שנא « *Tutto ciò che è in abbominio del Signor (tutto cioè ch' egli odia)* » (4). *(Ivi, 12, 13)* — Gli esempi di questo genere sono troppo numerosi per essere annoverati; ma se tu ne segui la traccia in tutti i libri (sacri) li troverai (5).

I libri profetici insistettero molto su questo (6), perchè trattasi di un' opinione falsa applicata a Dio, ossia, dell' idolatria. Se alcuno credesse che Ruben fosse ritto, nel momento che è seduto, la sua deviazione dalla verità non sarebbe (grave) come la deviazione di chi credesse essere il fuoco al di sotto dell' aria, o l' acqua al di sotto della terra (7), o piana la terra ed altre simili cose; nè la deviazione di questo ultimo (8) sarebbe come la deviazione di chi credesse essere il sole (tratto dall' elemento) del fuoco, o che il cielo fosse un emisfero, ed altre simili cose; nè la deviazione di questo terzo sarebbe come la deviazione di chi credesse che gli angioli mangiassero e bevessero e simili; nè la deviazione di questo quarto sarebbe come la deviazione di chi credesse doversi adorare altra cosa fuori di Dio. Poichè secondo che l' ignoranza e la falsa credenza (9) si riferiscono ad un oggetto più grande, ossia, a chi occupa un grado più importante nell' Esistenza; sono più gravi di quando si riferiscono a ciò che occupa un grado inferiore. Chiamo falsa credenza: il credere una cosa il contrario di quello che è realmente; chiamo ignoranza: l' ignorare quel che è possibile conoscere. L' ignoranza di chi ignorasse la misura del cono (10) o la sfericità del sole, non sarebbe (grave) come l' ignoranza di chi non sapesse se Dio esista o se l' universo non abbia alcun Dio; e la falsa credenza di chi credesse che il cono formasse la metà del cilindro (11) o che il sole fosse un disco (12) non sarebbe (grave) come la falsa credenza di chi credesse essere Iddio più di uno.

Tu sai che tutti quelli i quali si danno al culto degl' idoli, non li adorano perchè pensino che non esista altro Dio fuori di loro; poichè giammai alcun uomo delle passate generazioni non s' immaginò, nè alcuno delle generazioni avvenire s' immaginerà che la figura fatta da lui stesso di metallo,

Digitized by Google

di pietra, o di legno, abbia essa stessa creato il cielo e la terra, e sia pur essa che li governi. Essa, anzi, non è adorata se non qual simbolo di una cosa intermedia fra noi e Dio, come dice chiaramente (la scrittura): מי לא ייראך מלך הגוים « *Chi non ti temerà o re delle genti* » *(Ger. 10, 7)* ed altrove: ובכל מקום מקטר מגש לשמי « *In ogni luogo si presenta il profumo al mio nome* » *(Malach, 1, 11)* alludendo a ciò che, secondo loro (i pagani), è la causa prima (13). Già dichiarammo questo nella nostra grande opera (14), ed è una cosa che alcuno dei nostri correligionari non contrasta. Ma poichè quei miscredenti, pur credendo l' esistenza di Dio, applicavano la loro falsa credenza ad una cosa che non è dovuta se non a Dio solo, (ossia,) al culto ed alla venerazione (che si devono a Dio), come fu detto; ועבדתם את ה' וכו' « *Adorerete il Signore ecc. (Esodo, 23, 25)* affinchè (l' idea del) la sua esistenza sia bene stabilita nella credenza del popolo) e ch' essi credevano (poter compiere) quel dovere verso ciò che è fuori di lui, (cosa che contribuiva a far venir meno l' idea del) l' esistenza di Dio nella credenza del popolo, il quale non comprende che le pratiche del culto, senza (penetrarne) il senso, nè (conoscere) la realtà dell' essere a cui è diretto quel culto), ciò doveva necessariamente far loro meritare la morte, come è detto nel testo: לא תחיה כל נשמה « *Non lascerai vivere alcuna persona (Deut., 20 26)* ; e ne fu data chiaramente la ragione, che è di far cessare quella falsa opinione, onde gli altri non ne fossero infetti, come si aggiunge: למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות « *Affinchè non v' insegnino a fare* » *(Ivi v. 18)*. Eglino dunque (gl' idolatri), furono chiamati nemici, avversari, ostili (a Dio,) e fu detto che chi opera così rende Iddio geloso, o irrita e lo fa montare in collera; e quale sarà la condizione di colui la cui incredulità si riferisca all' essenza stessa di Dio, e che lo creda il contrario di quello che è realmente, ossia, che non creda la sua esistenza, o che lo creda due, o che lo creda un corpo, o lo creda soggetto alle passioni, o che gli attribuisca una qualsiasi imperfezione? Un tal uomo è certo peggiore di chi adori un idolo, considerandolo come intermedio, o perchè, secondo la sua opinione, è benefico o malefico.

Digitized by Google

E sappi che credendo la corporeità o (attribuendo a Dio) una delle condizioni del corpo, tu lo rendi geloso, lo irriti, accendi il fuoco della sua collera, sei avversario, nemico, ostile, più assai di chi si dà all' idolatria. E se ti venisse in pensiero che chi crede la corporeità possa essere sensato perchè fu allevato così, o per la sua ignoranza e la debolezza della sua intelligenza, dovresti pensare altrettanto di chi si dà all' idolatria ; poichè non lo fa che per ignoranza o per educazione מנהג אבותיהם בידיהם « *Essi conservano l' uso dei loro padri* » (15). E se tu dicessi (riguardo al primo) (16), che il senso letterale della Scrittura lo fa cadere in dubbio, dovresti anche sapere che chi adora gl' idoli è condotto al loro culto da immagini ed idee false. Non vi è dunque scusa per chi, essendo egli stesso incapace di meditare, non segua l' autorità dei pensatori che cercano la verità ; poichè, certamente, io non chiamo miscredente chi non escluda colla dimostrazione la corporeità (di Dio), ma chiamo miscredente chi non creda che debba essere esclusa ; tanto più che abbiamo la versione di Onkelos e quella di Jonathan ben Uziel, i quali fanno quanto è possibile per allontanare l' idea della corporeità (di Dio). Ecco lo scopo di questo capitolo.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXVI.

(1) V. cap. 54, di questa prima parte. Quivi l' autore dimostra che l' amore, la misericordia e la pietà, e così l' ira la e gelosia, che sono negli uomini il risultato di una passione ; quando sono applicati a Dio, non esprimono che, le une l' approvazione della sapienza e delle virtù che sono conformi al pensiero di Dio, le altre la riprovazione della stoltezza e del vizio che al divino pensiero sono contrarie ; come il premio e la pena sono effetti naturali, inevitabili della virtù e del vizio, in adempimento dell' eterno decreto della divina infinita giustizia, senza che, nè l' uno, nè l' altra derivi da una passione o da un sentimento che implichi un cangiamento ; e così tutte le azioni che, negli uomini, derivano da passioni e disposizioni dell' animo ; in quanto a Dio non derivano in alcun modo da cose accessorie alla sua essenza. (Maroni).

(2) Alcuni commentatori osservano che talvolta si trovano le espressioni di collera e d' irritazione. senza che trattisi d' idolatria, come, per esempio: ויחר אף ה' במשה « *Il Signore si accese d' ira contro Mose. (Esodo, 4 , 14)* — ויחר אף ה' בם « *Il Signore si accese d' ira contro di loro* (Aharon e Miriam) *(Num. 11 , 9)* — וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב « *Si accenderà l' ira mia e vi ucciderò colla spada. (Esodo, 22 , 23)* — ma, pretermesse anche le ragioni dette dagli stessi commentatori a giustificazione dell' autore, il vero è che l' autore stesso, dicendo che quelle espressioni sono particolarmente usate quando si tratti d' idolatria, non volle con ciò asserire che non siano mai altrimenti usate nella Scrittura, e come sembra aver compreso l' Ibn-Tibbon, che tradusse : בע"ז לבד V. l' Efodi e Scem-Tob. (Maroni).

(3) Nel testo la citazione non è esatta. Bisogna leggere ה' invece di הוא , e ונוטר invece di ומשלם — È certo un errore di memoria che si deve attribuire all' autore ; poichè esiste in quasi tutti i mss. arabi, come in quelli della versione d' Ibn-Tibbon, e nel Morè-ha-Morè. (pagine 21. (Munk).

(4) Nella traduzione di questo verso, il Munk sottintende ripetuta la parola כל , come se dicesse : כי כל תועבת ה' (כל) אשר שנא — Non è però necessario, poichè il senso del verso è : quelle genti esercitarono verso i loro Dei, tutte le abbominevoli pratiche di culto, che il Signore detesta. (Maroni).

(5) Nell' Ibn-Tibbon : — אלא כאשר תעבור על כל שיש מזה בכל הספרים תמצאהו, ossia : quando esaminerai nella Scrittura ogni luogo in cui quelle espressioni sono usate, troverai ecc. (Maroni)

(6) Vale a dire, di chiamare l' idolatra, nemico di Dio. (Maroni)

(7) È noto che secondo Aristotile, i quattro elementi hanno le loro regioni particolari ; e sono sfere le une circondanti le altre, come quelle

Digitized by Google

dei pianeti. La terra è circondata dall' acqua, questa dall' aria, che è pur essa circondata dal fuoco. V. la Fisica di Aristotile, lib. 4, cap. 5 ed il Trat. del cielo, lib. 4, cap. 5. V. più avanti cap. 72. (MUNK)

(8) Nell' Ibn-Tibbon: ואין נטיית זה השני מן האמת « Nè la deviazione di questo secondo dalla verità »; e così ogni volta ripete le parole מן האמת — (MARONI)

(9) Nell' Ibn-Tibbon; הסכלות והכפירה (MARONI)

(10) Nell' Ibn-Tibbon: מי שיסכל מדת מהודד האסטוונה « Chi ignorasse la misura del cono del cilindro »; ossia che dati un cono ed un cilindro eretti sullo stesso cerchio di base, ad una medesima altezza, ignorasse quanta parte del cilindro sia il cono (V. la nota seguente). La parola אסטוונא o אצטוונא ed anche אצטוא, usata per cilindro, è parola caldaica, corrispondente alla parola ebraica עמוד, colonna, come: — והנה המלך עמד על העמוד « *Ecco il re stava sulla colonna.* (*Re II.* - 11, 14), Ionathan ben Uziel traduce: והא מלכא קאים על אצטוונא V. la parola אסטוונא nel 'Aruch (ערוך) di R. Nathan *(a)*. La parola — מחודד, usata per cono ne indica la forma piramidale. (MARONI).

(11) Letteralmente: *che il cono del cilindro ne fosse la metà*, ossia, che il cono formasse la metà di un cilindro avente la stessa base e la stessa altezza. È noto che la misura di solidità del cono, non è che il terzo di quello del cilindro a base ed altezza uguali. (MUNK).

(12) Letteralmente: un circolo. L' autore vuol parlare di chi credesse essere il sole quale sembra ai nostri occhi, ossia, che non vi vedesse se non una cosa circolare ed ignorasse che il sole è una sfera. Al-Harizi non avendo ben compreso la parola araba دائرة *(circolo)*, che prese nel senso di rotondo, credette dover aggiungere una negazione, e tradusse: או בי אין השמש עגול, *o che il sole non sia rotondo.* È un grave errore e lo Scheyer, nelle note critiche, con cui accompagnò l' edizione della prima parte della versione di Al-Harizi (pag. 37, n. 5), preferì a torto questa versione a quella d Ibn-Tibbon (או שהשמש עגולה, pretendendo che si debba aggiungere una negazione al testo arabo È anche a gran torto che Scheyer si appoggia alla versione d' Ibn-Palkira, che, dic' egli, ha: — או שהשמש איננה מסיבה (v. Morè-ha-More, pag 21). La parola איננה fu certo aggiunta da qualche copista, o forse da l' editore del Morè ha-More, poichè i mss. hanno generalmente או שהשמש מסיבה — (MUNK).

(13) L' autore vuol dire, che il genere umano, anche dopo avere traviato, dimenticando la primitiva rivelazione, e dopo essere caduto nella idolatria, aveva conservata l' idea di un Dio supremo, Creatore e Governatore del cielo e della terra. Nulla è più vero. In Omero, Virgiglio, Ovidio, Orazio, gli antichi testimoni delle credenze popolari, Giove è il Dio

(a) Il ערוך ('Aruch), è un lessico Talmudico compilato da R. Nathan ben 'Jehiel d Roma, dove fiorì nel secolo 11. Dopo varie edizioni, quel lessico fu ristampato nel 1655, col titolo di מוסף הערוך, con dottissime note aggiunte da Beniamino Mussafia di Ragusi, medico e filosofo che visse sino all' anno 1647. (MARONI).

Digitized by Google

possente, il padre degli uomini e degli Dei, il primo Essere, il Dio supremo, il Dio la cui volontà è l' ultima ragione delie cose, i cui decreti sono il destino a cui nulla resiste. Cosi Cicerone, quando parlava inspirandosi nelle credenze popolari, Giove non era il Giove della mitologia, ma Deus optimus maximus — Ratio aeterna summi Jovis É un gran fatto constatato da tutti i filosofi, che il Politeismo era la credenza, non a molti Dei uguali, si anzi, a molti Dei subordinati ad un Dio supremo, ad un Dio ignoto; e che l' umanità, prostituendosi al culto delle creature, non cessò di riconoscere il Creatore, e come dice il Maimonide la causa prima. V. la nota seg. (MARONI).

(14) V. Misnè Torà. o Compendio del Talmud, lib. 1. trat. dell' idolatria, cap. 1. *(a)*. (MUNK).

(15) Queste parole, che l' autore scrisse in ebraico, sono una locuzione proverbiale usata nei libri rabbinici, p. es.: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם — Talmud di Bab. Trattato Bessà, fog. 4 *b*. Nel Trat. Holim (fog. 13 *b*) si dice riguardo agl' idolatri: נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי ע"ז הן אלא מנהג אבותיהם בידיהם « *I gentili, fuori della terra santa non sono veri idolatri, ma conservarono l' uso dei loro padri.* V. anche Trat. 'Abodà Zarà, fog. 2, *a*, nei Tossafoth o Glose *(b)*. (MUNK).

(16) Cioè, riguardo a chi crede la corporeità di Dio. (MARONI).

(a) Ecco le parole del Maimonide: כך היו עובדיה היודעים מקורה לא שהן אומרים שאין שם אלה אלא כוכב זה הוא שירמיה אומר: מי לא ייראך וכו' כי לשמורה: כלומר הכל יודעים שאתה הוא לברך שמש וכו' דקרו ליה אלהה דאלהי — (MARONI).

(b) *Tessafoth*, (Aggiunte), sono glose sul Talmud, e che si trovano stampate col testo in tutte le edizioni insieme al commento di Rascì. Queste glose furono fatte da molti Rabbini francesi in diverse epoche, dagli ultimi anni della vita di Rascì sino al 1320. Sono anche detti — רבותינו הצרפתים « *I nostri Maestri francesi.* (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XXXVII.

(Il nome) פנים è un omonimo, e lo è principalmente nel senso metaforico (1). È primieramente il nome della faccia (o del volto) di ogni animale ; p. es.: ונהפכו כל פנים לירקון « *E tutti i volti diventarono gialli* (2). *(Ger.* 30, 6*)* — מדוע פניכם רעים היום « *Perche i vostri volti seno mesti oggi ? (Gen.* 40 , 7*)* — E cosi molti simili. Significa ancora la collera ; per esempio: ופניה לא היו לה עוד « *Ella non aveva più il suo aspetto di collera. (Sam, I.* - 1 , 18*)* (3); e secondo questo senso fu spesso usato per indicare la collera e lo sdegno di Dio ; per esempio: = פני ה' חלקם « *L' ira del Signore li disperse. (Lament.* 4 , 16*)* — פני ה' בעושי רע « *L' ira del Signore è contro quelli che fanno il male. (Sal.* 34 , 17*)* — פני ילכו והניחותי לך « *Passi la mia collera e ti appagherò* (4) *(Esodo,* 33 , 14*)* — ושמתי אני את פני באיש ההוא « *Volgerò l' ira mia contro quell' uomo. (Levit.* 20 , 5*)* = e cosi molti simili. Significa anche la presenza di una persona ed il luogo dove si trova ; p. es. : על פני כל אחיו נפל « *Era stabilito in faccia a tutti i suoi fratelli. (Gen.* 25 , 18*)* (5) — על פני כל העם אכבד « *In faccia a tutto il popolo sarò glorificato. (Levit.* 10 , 3*)* dove il senso è *in loro presenza* ; אם לא על פניך יברכך « *S' egli in tua faccia non ti bestemmierà. (Giob.* 1, 11*)*, (6) ossia, in tua presenza, quivi essendo tu stesso. È secondo questo significato che fu detto : ודבר ה' אל משה פנים אל פנים « *Il Signore parlò a Mosè faccia a faccia. (Esodo,* 33, 11*)* il che vuol dire : in presenza uno dell' altro, senza alcun essere intermedio (7), come fu detto altrove : לכה נתראה פנים « *Vieni vediamoci in faccia. (Re II* - 14 , 8*)* (8) ; e come fu detto ancora : פנים בפנים דבר ה' עמכם « *Il Signore parlò con voi faccia a faccia. (Deut.* 5 , 4*)*, il che in altro luogo fu chiaramente espresso cosi : קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם ראים

Digitized by Google

זולתי קול « *Voi udivate un suono di parole, ma non vedevate alcuna figura; non vi era null' altro che una voce. (Ivi. 4, 12)*, e ciò fu chiamato faccia a faccia. Così, colle parole: ודבר ה' אל משה פנים אל פנים « *Il Signore parlò a Mosè faccia a faccia*, non fu espresso se non ciò che altrove è detto riguardo al modo onde Iddio gli parlava (9): וישמע את הקול מדבר אליו « *Egli udiva la voce che parlava. (Num. 7, 89)* (10). È chiaro dunque per te che colle parole faccia a faccia, si volle indicare che (Mosè) udiva la voce (divina) senza l' intermezzo di un angiolo. Le parole: ופני לא יראו « *E la mia faccia non sarà veduta. (Esodo, 33, 23)*. contengono questo medesimo senso (di presenza), ossia: la realtà della mia essenza, com' è, non potrà essere compresa.

La (parola) פנים è anche un avverbio di luogo (che significa *dinanzi*), e si esprime in arabo אמאם, o anche בין ידי e si usa spesso in questo senso parlando di Dio; p. esempio: לפני ה' « *Dinanzi al Signore.* (Gen. 18, 22, et passim). È pure in questo senso che sono spiegate le parole ופני לא יראו nell' interpretazione di Onkelos, che si esprime così: ודקדמי לא יתחזון « e quelli che sono davanti a me non potrebbero essere veduti, per indicare che vi sono anche delle sublimi creature che l' uomo non può percepire nella loro realtà, e sono le intelligenze separate (12); le quali furono poste in rapporto con Dio, come se fossero costantemente dinanzi a lui ed in sua presenza (13), perchè la Provvidenza si unisce fortemente e costantemente ad esse (14). Le cose che, secondo lui, ossia, secondo Onkelos, possono essere percepite in realtà, sono quelle che occupano, nell' Esistenza, un grado inferiore ad esse (15), ossia, che hanno materia e forma (16); ed è riguardo a queste cose ch' egli disse (nella sua parafrasi) ותחזי ית דבתראי « *E vedrai ciò che è dietro di me*, cioè gli esseri da cui, a così dire mi allontano e lascio dietro di me, (il che è detto) allegoricamente per indicare la loro lontananza dall' Essere divino. Più innanzi udirai la mia interpretazione della domanda di Mosè (17).

(La parola) פנים è anche un avverbio di tempo che significa avanti (già tempo) o anticamente; p. es.: לפנים בישראל « *Già tempo in Israel. (Ruth, 4, 7)* — לפנים הארץ יסדת « *Antica-*

Digitized by Google

mente *fondasti la terra. (Sal.* 102, 26*)*.

Finalmente פנים significa anche riguardo ed attenzione (o cura); p. es.: לא תשא פני דל « *Non avrai riguardo al povero. (Levit.* 19, 15*)* — ונשוא פנים « *L' uomo rispettato. (Isaia.* 3, 3*)* — אשר לא ישא פנים « *Che non usa riguardi. (Deut.* 10, 17*)*, e molti altri simili passi. E in questo senso fu anche detto: ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום « *Che il Signore volga la sua faccia a te e ti dia la pace. (Num.* 6, 25*)*, il che vuol dire che la Provvidenza ti accompagni.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXVII.

(1) Letteralmente: *e la maggior parte della sua omonimia è in modo di metafora*; ossia, la maggior parte dei significati di questa parola è un senso metaforico. (MUNK).

(2) Il senso della parola ירקון è *itterizia*, malattia che procede da spargimento di fiele. Il testo di Geremia significa: tutti i volti sono diventati quasi *itterici*, cioè, gialli. (MARONI).

(3) Anche Rascì spiega in questo verso la parola ופניה, colle parole פנים של זעם, *viso esprimente la collera* o *l' irritazione*. Il Kim'hi ed altri, lo spiegano, con piú ragione nel senso di cattiva cera. (MUNK).

(4) Il senso di *collera*, che l' autore dà alla parola פני in quest' ultimo passo, non è quello adottato generalmente dai traduttori e dai commentatori del Pentateuco. Sembra che l' autore abbia seguita l' opinione riportata nel Talmud di Babilonia (*Berachoth*, fog. 7, *a*) e forse anche la versione di Onkelos, che ha in diversi luoghi רוגזי יהך *(a)*, come si vede nel commento di Abrabanel sul *Morè* (Praga, 1831) fog. 61, *b*. (MUNK).

(5) Cosi traduce Onkelos: על אפי כל אחוהי שרא, e cosi spiega la maggior parte dei commentatori. Alcuni intendono נפל, nel senso di נפל לו בגורלו, *cadere in sorte*, ossia ebbe territorio quanto tutti i suoi fratelli. (MARONI).

(6) Cosi è interpretato questo verso nella parafrasi caldaica: — אין לא באנפי מימרך ירגזינך, aggiungendo come il solito, la parola מימרך *(la tua parola)*, per rendere la frase più conveniente, ed allontanare ogni idea di corporeità. Il Kim'hi, alla radice פנה, spiega la frase אם לא על פניך, come un' esclamazione in forma di giuramento — (בחייך!) « e, viva Dio! ti bestemmierà; e così ועל פניכם אם אכזב « *per vita vostra non mentirò*. Ma il Luzzato ed altri critici moderni, spiegano la frase אם לא על פניך, come esprimente una cosa fatta ad onta di un altro: *a tuo dispetto ti oltraggerà* (ti bestemmierà). (MARONI).

(7) Nell' Ibn-Tibbon: מציאות במציאות מכלתי אמצעי, cioè, che Mosè aveva di Dio una vera percezione intellettuale, non mediante l' immaginazione, o mediante una voce creata. V. Scem-Tob. (MARONI).

(8) Con queste parole, Jehoas re di Giuda intimava la guerra ad Amasià re d' Israel. (MARONI).

(9) Letteralmente: Riguardo alla forma dell' allocuzione. (MUNK).

(a) Nelle nostre edizioni di Onkelos, trovasi: שכנתי תהך ואנוח לך, ed in questo senso è interpretato anche da Rascì: כתרגומו לא אשרח עוד מלאך אני בעצמי אלך כמו ופניך הולכים בקרב: anche il Luzzato traduce: *Io stesso verrò e ti porgò in riposo* (cioè, vi condurrò alla terra promessa). La traduzione attribuita a Jonathan dà il senso di collera: — התתן עך דיהבון סבר אפין דרוגזא, e cosi il Reggio: *il mio sdegno si acquieti*. (MARONI).

Digitized by Google

(10) L' autore vuol dire, che nelle parole ודבר ה' אל משה וכו', non si deve intendere che Iddio parlasse ed articolasse le parole mediante gli organi della favella, come fa l' uomo, ma che Mosè aveva una vera percezione, il che è indicato dalla voce מדבר (o מתדבר) della 7. conjugazione, neutro passiva, invece di מדבר della 3. attiva (v נתיבות השלום e Rascì ivi). Nelle parole וישמע את הקול מדבר אליו la parola קול è soggetto ed oggetto; ma tuttavia non vuol dire che vi fosse una voce creata, ma serve ad indicare il modo della percezione perfetta senza alcun intermezzo. (MARONI).

(11) La parola קדם è spesso usata da Onkelos, in luogo di qualche attributo o qualche espressione che apparisse non convenire alle divine perfezioni. V. Filoxenus, pag. 12. (MARONI)

(12) Cioè, le intelligenze delle sfere, o gli spiriti superiori ed astratti ,che, secondo i filosofi arabi, presiedono alle diverse sfere celesti. Gli Arabi, come pure gli scolastici credevano che Aristotile avesse indicate queste Intelligenze colle parole *le cose separate* (trat. dell' Anima, lib. 3 cap. 7). Alberto il Grande, parlando delle sostanze separate si esprime così: « Et ideo quæ (sustantia) nec dividitur divisione corporis, nec « movetur motu corporis, nec operatur instrumentis curporis, illa sepa« rata est non per locum, sed a corporalis materiæ quantumcumque sim« plicis obligatione. Hæc autem omnia competunt substantiis cœlorum, ecc. (Parva naturalia de motibus animalium, lib 1 trat. 1 cap 1) V. anche Maimonide nella presente opera, par, 2. cap. 4, ed il mio articolo Ibn-Roschd, nel Diz delle Scienze filos. tom 3° pag. 168. (MUNK)

(13) Nell' Ibn-Tibbon : לפניו ובין ידיו (MARONI)

(14) Cioè, perchè sono l' oggetto della provvidenza immediata e tutta particolare di Dio V. quest' opera part· 3. cap. 17 (MUNK)

(15) Cioè, un grado inferiore, a quello delle Intelligenze. (MARONI)

(16) Poichè le Intdlligenze separate sono di pure forme. (MUNK)

(17) V. cap. 54. (MUNK)

Digitized by Google

CAPITOLO XXXVIII.

(La parola) אחור è un omonimo che significa dorso (o parte di dietro); p. es.: אחורי המשכן « *Al di dietro del tabernacolo. (Esodo, 26, 12)* — והנצא החנית מאחוריו « *La lancia gli uscì per di dietro. (Sam. II. - 2, 23)*. È anche un avverbio di tempo che significa dopo; p. es.: ואחריו לא קם כמהו « *E dopo di lui non ne sorse uno pari a lui. (Re II. - 23, 25)* — אחר הדברים האלה « *Dopo queste cose. (Gen. 15, 1)* e molti simili. Ha pure il senso di seguire, camminare sulle orme di una persona imitandone la condotta; p. es.: אחרי ה' אלהיכם תלכו « *Dietro al Signore vostro Dio camminerete. (Deut. 13, 5)*; אחרי ה' ילכו « *Dietro al Signore cammineranno. (Osea, 11, 10)* il che significa obbedire a Dio, camminare sulle traccie delle sue azioni, ed imitarne la condotta. (Così:) הלך אחרי צו « *camminò dietro un (vano) comandamento. (Ivi, 5, 11)* (1). È in questo senso che fu detto: וראית את אחורי « *Tu mi vedrai per di dietro. (Esodo, 33, 23)* — (il che vuol dire) tu comprenderai quello che mi segue, quello che assomiglia a me e quello che risulta dalla mia volontà (2), ossia, tutte le mie creature, come spiegherò in uno dei capitoli di questo trattato (3).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XXXVIII.

(1) Parlasi degli ordinamenti di Geroboamo figlio di Nebat. Il profeta fa rimorovero agl' Israeliti di avere consentito agli empi statuti di quel re. (MARONI)

(2) Nell Ibn Tibbon : — מה שנמשך אחרי ונתדמה לי ונתחייב מרצוני — L' autore vuol qui indicare tutta l' esistenza. Colle parole, quello che mi segue e che si assimila a me, indica le Intelligenze delle sfere, che si credevano spiriti superiori, esseri intermedi tra Dio e gli esseri inferiori ; e colle parole : quello che risulta dalla mia volontà, indica tutte le altre creature. Secondo spiega l' autore (v. cap. 54), Dio promise a Mosè, colle parole אני אעביר כל טובי על פניך di presentargli tutti gli esseri perchè comprendesse la loro natura, il loro carattere ed il modo onde li governa; perciè insomma, per cui esse le azioni che sono attribuite a Dio e che sono i suoi attributi. V. Krescas. (MARONI)

(3) V. cap 54 e cap 21 di questa prima parte. (MUNK)

Digitized by Google

CAPITOLO XXXIX.

(La parola) לב è un omonimo che indica (primieramente) il cuore, ossia, il viscere in cui, per ogni essere che ne sia fornito, risiede il principio della vita (1); per esempio: — ויתקעם בלב אבשלום « E li conficcò nel cuore di Absalon. » (Sam. II. - 18, 14). E siccome questo viscere si trova nel mezzo del corpo, fu così denominato il mezzo di ogni cosa; p. es.: עד לב השמים « *Sino nel mezzo del cielo. (Deut. 4, 11)* — בלבת אש « *Nel mezzo del fuoco. (Esodo, 3, 2)* (2). È anche il nome del pensiero; p. es.: לא לבי הלך « *Il mio cuore non ti seguì? (Re II 5, 26)*, ossia, non era io presente col mio pensiero quando quella cosa avvenne? (3). Nello stesso senso (fu detto): ולא תתרו אחרי לבבכם « *E non divagherete dietro al vostro cuore. (Num. 15, 39)*, ossia, non seguirete i vostri pensieri; (ed altrove): אשר לבבו פנה « *Il cui cuore si allontani. (Deut. 29, 18)* — (ossia), il cui pensiero si allontani. Significa anche opinione o (sentimento); p. es.: כל שארית ישראל לב אחד להמליך את דוד « *Tutto il resto d' Israel era di un sol cuore di far regnare David. (Cronac. I. - 12, 38)*, ossia, erano tutti di un medesimo sentimento, (unanimi). Così ואוילים בחסר לב ימותו « *Gli stolti morranno per mancanza di cuore. (Prov. 10 21)* il che vuol dire, per mancanza di senno. Così in questo passo: לא יחרף לבבי מימי « *Il mio cuore non deviò giammai. (Giob. 27, 6)*, il che significa: il mio sentimento non si è mai sviato, nè si è mai allontanato da quella cosa; poichè il principio del verso dice: בצדקתי החזקתי ולא ארפה « *Fui sempre costante nella mia pietà né l' abbandonai*, (il che conviene con quelle parole;) לא יחרף לבבי מימי, (4). Il senso che diedi qui alla parola יחרף, lo trovo pure nel verso: — שפחה נחרפת לאיש (Lev. 19, 20), essendo la parola נחרפת

Digitized by Google

simile alla parola araba מנחרפה (cangiata, voltata), ossia una schiava della quale i legami di schiavitù furono cangiati in legami di matrimonio (5).

(La parola) לב, significa anche volontà (o intenzione); p. es.: ונתתי לכם רעים כלבי « *Vi darò dei pastori secondo il mio cuore. (Ger. 3, 15)* (cioè, secondo la mia volontà) (6); = היש את לבבך ישר כאשר עם לבבי (7) « *È il tuo cuore retto come e il mio cuore? (Re II. - 10, 15)* ossia, la tua volontà (la tua intenzione) è nella rettitudine come la mia? In questo senso si usa talvolta parlando di Dio; p. es.: כאשר בלבבי ובנפשי יעשה « *Egli farà secondo ciò che è nel mio cuore e nella mia anima. (Sam. I. - 2, 35)* — ossia opererà secondo la mia volontà; = והיו עיני ולבי שם כל הימים « *I miei occhi ed il mio cuore saranno quivi sempre. (Re I. - 9, 3)* ossia, la mia Provvidenza e la mia volontà. Significa anche intelligenza; p. es.: ואיש נבוב ילבב « *L' uomo vuoto* (insensato) *sarà dotato di cuore. (Giob 11, 12)* ossia, diverrà intelligente; cosi: לב חכם לימינו « *Il cuore del savio è rivolto a destra. (Eccl. 10, 2)*, ossia, la sua intelligenza (si volge) alle cose perfette. Se ne trova numerosi esempi. È in questo significato che deve essere inteso, ovunque è metaforicamente applicato a Dio, ossia, come indicante l' intelligenza, salvo le poche eccezioni in cui indica la volontà, ogni passo secondo i complesso del soggetto. Cosi (le espressioni) השבות אל לבבך « *E richiamerai al tuo cuore (Deut. 4, 39)* — ולא ישיב אל לבו « *E non richiama al suo cuore. (Isaia. 44, 19)*, e qualunque altra espressione simile, hanno tutte il senso di considerazione intellettuale come fu detto (chiaramente): ולא נתן ה' לכם לב לדעת « *Ed il Signore non vi diede un cuore per conoscere. (Deut. 29, 4)*, che è simile a (quest' altra espressione): אתה הראית לדעת « *Ti fu mostrato affinché tu conosca. (Ivi, 4, 35)* (8).

Quanto a queste parole: ואהבת את ה' אלהיך וכו' « *Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore. (Ivi, 6, 5)*, il senso è, secondo il mio avviso: con tutte le forze del tuo cuore, ossia, con tutte le facoltà del corpo, poichè l' origine di tutto è nel cuore. Si vuol dire con ciò: tu mirerai in tutte le tue azioni a percepire Iddio, e come abbiamo spiegato nel commento della Misnà (9) e nel Misnè Torà (10).

Digitized by Google

NOTE CAPITOLO XXXIX.

(1) Letteralmente : nel quale è il principio della vita di tutto ciò che ha un cuore, ossia, di tutti gli animali che hanno del sangue. V. Aristotile, trattato delle Parti degli animali, lib. 3., cap. 4 ; Storia degli animali libro 2, cap. 15. (MUNK)

(2) Alcuni spiegano le parole בלבת אש, come בלהב אש V. Kimhì alla radice לבב — (MARONI)

(3) Che è quanto dire : non conobbi profeticamente quello che facesti ? Così anche in Jonathan : ברוח נבואה אתהוה לי (MARONI)

(4) L autore vuol giustificare così la sua traduzione del verbo יחרף ch' egli prende nel senso di deviare, stornarsi (dal verbo arabo חרף), invece che generalmente si traduce biasimare (*a*). (MUNK)

(5) Letteralmente : rivolta dal possesso di schiavitù al possesso di matrimonio (*b*) (MUNK)

(6) Questo esempio, come fanno osservare, con ragione, alcuni commentatori, avrebbe dovuto essere posto un poco più avanti, dove si tratta della parola לב, applicata a Dio. (MUNK)

(7) Così è citato questo verso nell' Ibn-Tibon, ma vi è errore : deve leggersi : היש את לבבך ישר כאשר לבבי עם לבבך « *È il tuo cuore retto come è il mio cuore verso il tuo ?* ossia, sei tu in buona fede con me come io lo sono con te ? (MARONI)

(8) L' autore aggiunge quest' ultimo passo per mostrare che דעת (conoscere) significa intendere, comprendere, e che, per conseguenza, anche nel passo precedente, si tratta di una conoscenza intellettuale. (MUNK)

(9) V. otto capitoli o Introduzione al trat. Aboth, cap. 5. (MUNK)

(10) V. Trat. Jessodè ha-Torà, cap. 2., § 2. (MUNK)

(*a*) Generalmente è interpretata questa parola nel senso di וזרפה, *vergogna* ; onde la traduzione di questo verso sarebbe : « La mia giustizia, a cui sempre mi attenni, non lascerò ; il mio cuore non si vergognerà mai della mia vita. V. Luz. Versione. (MARONI).

(*b*) La parola נהרפת, secondo i migliori commentatori, significa : *consegnata*, ossia, una schiava consegnata al servo Israelita, per procreare degli schiavi. V. Talmud di Bab. Kiduscim, fol. 6. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XL.

(La parola) רוח è un omonimo che indica primieramente l' aria, ossia, uno dei quattro elementi ; per esempio : ורוח אלהים מרחפת « *E l' aria di Dio libravasi. (Gen* 1 , 2*)* (1) È poi il nome del vento che soffia ; p. es. : ורוח הקדים נשא את הארבה « *Ed il vento orientale portò le locuste.* » *(Esodo,* 10, 13*)* — רוח ים « *Un vento occidentale. (Ivi, v.* 19*),* e molti altri simili. È anche il nome dello spirito vitale (2); p. es. : רוח הולך ולא ישוב « *Lo spirito va via e non torna. (Salmi,* 78 , 39*)* — אשר בו רוח חיים « *Che abbia in sè uno spirito di vita. (Gen.* 7 , 15*)* È anche il nome della cosa che resta dell' uomo dopo la morte, e che non è soggetta a perire (3); p. es. : והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה « *E lo spirito tornerà a Dio che lo diede. (Ecc.* 12 , 7*).* Indica ancora l' inspirazione d' intelligenza divina che emana (da Dio) sui profeti, e per la quale profetizzavano (come ti spiegheremo quando parleremo del profetismo secondo quello che conviene dirne in questo trattato); p. es. : ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם « *E separerò dello spirito che è su di te e lo porrò su di loro. (Num.* 11, 17*)* — ויהי כנוח עליהם הרוח « *E quando passò su di loro lo spirito. (Ivi, v.* 25*)* — רוח ה' דבר בי « *Lo spirito del Signore parlò in me. (Sam. II. -* 23 , 2*)*, e molti simili. Questa parola significa, finalmente, intenzione e volontà (o disegno) ; p. es. : — כל רוחו יוציא כסיל « *Lo stolto mette fuori tutto il suo spirito. (Prov.* 29 , 11*)* ossia, la sua intenzione ed il suo disegno. Così : — ונבקה רוח מצרים בקרבו ועצתו אבלע « *Lo spirito dell' Egitto verrà meno in lui ed annullerò il suo consiglio. (Isaia,* 19 , 3*)*, il che vuol dire : i suoi disegni saranno disordinati e l' arte di governarsi gli sarà ignota (4). Così : מי תכן את רוח ה' ואיש עצתו יודיענו « *Chi mai*

Digitized by Google

scandagliò lo spirito del Signore, e dov' è l' uomo che possa farci conoscere (5) *ciò che egli progetti? (Ivi, 40, 13)*, il che vuol dire: Chi è che conosca la connessione (6) della sua volontà o che comprenda la maniera ond' egli governa l' universo per farcela conoscere? Dichiareremo questo soggetto in alcuni capitoli sul governo (dell' universo) (7).

Tutte le volte che la parola רוח è attribuito a Dio, è secondo il quinto significato (8), e talvolta è nell' ultimo senso, che è quello di volontà, come abbiamo spiegato; ed in ogni luogo si deve interpretare secondo indica il complesso del discorso.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XL.

L' autore si allontana dall' opinione di tutti i commentatori spiegando quì la parola רוח, *aria* (*a*). Bisogna rammentarsi che l' autore trova nei due primi versi della Genesi, la teoria aristotelica dei quattro elementi e della posizione rispettiva delle loro sfere. V. ciò che dice in questo proposito nel principio del cap. 30 della 2. parte di quest' opera (*b*) V. pure in questa prima parte, cap. 36. nota 7, (MUNK)

(2) sugli spiriti vitali, si troveranno schiarmenti in una nota al principio del cap. 72 (*c*). (MUNK)

(a) La maggior parte degli antichi commentatori spiega le parole — רוח אלהים — *lo spirito di Dio*; ma molti dei commentatori moderni lo interpretarono un vento di Dio, ossia, un veuto fortissimo, come: כהררי אל *monti altissimi*. V. Luzzato, Versione del Pentateuco. Ma, come altri osservano, se quì רוח significasse il vento, non si userebbe il verbo רחף che significa un lieve agitarsi dell' aria, ma il verbo נשף o נשב, *soffiare*; e così dicesi in Berescith Rabbà, sezione 2.: מנשבת אין כתוב כאן אלא מרחפת כעוף הזה שהוא מַרְפְרֵף בכנפיו נוגעות ואינן נוגעות — Meglio è quindi l' interpretazione data da altri, in questo passo, alle parole רוח אלהים, *il pensiero, la volontà* o *la potenza di Dio*, cioè, che Iddio incominciò a manifestare la sua potenza creatrice ed ordinatrice nell' acqua. — V. Cuzarì di R. Iehudà Levita (1), Dialogo 4. Parag. 25. E forse nel medesimo senso che Rasci disse: — כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים כרוח פיו וכמאמרו כיונה המרחפת על הקן — (MARONI).

(b) L' autore spiega quivi ארץ, l' elemento della terra; מים, quello dell' acqua; רוח, quello dell' aria; השך, quello del fuoco, perchè il fuoco elementare non è il luminoso. (MARONI).

(c) Gli spiriti vitali, secondo le ipotesi degli antichi naturalisti, e come spiega il Maimonide stesso nei suoi Trattati di medicina, sono vapori sottili che esistono nel corpo dell' animale e traggono la loro origine e la loro materia principale dall' aria tratta fuori dal corpo colla respirazione. Il vapore del sangue, esistente nel fegato e nelle vene che ne derivano, si chiama spirito naturale o fisico (טבעית), il vapore del sangue esistente nel cuore e nelle arterie, si chiama spirito vitale (חיונית); e finalmente il vapore che si trova nelle cavità del cervello e quello che se ne spande nei canali dei nervi si chiama spirito animale (נפשית). Queste tre specie di spiriti corrispondono alle tre facoltà dell' anima ammesse dai medici. Il Maimonide, nel 4. degli Otto capitoli, preposti ed Aboth così si esprime: דע ששם ראש הרופאים (Ibn-Sinà) בפתיחת ספרו שהנפשות שלש טבעית חיונית ונפשית ופעמים שיקראו כחות וחלקים עד שיאמר חלקי הנפש לא שהיא מתחלק כהחלק הגופות אבל הם טונים פעולותיה החלוקות — V. cap. 72. (MARONI).

(1) *R. Jehudà Levita fiorì nella Spagna nel principio del secolo 12. Fu gran filosofo, grammatico, poeta e versato in ogni genere di scienza. Il Cuzarì è un' opera celebre nella quale, in forma di dialogo, confuta errori, distrugge false opinioni e tratta con ammirabile maestria, con sorprendente ingegno e con bello stile, le più gravi quistioni religiose. Questo libro scritto in arabo fu tradotto poscia in ebraico da Iehudà Ibn-Tibbon. Sono poi celebri le molte sue poesie ebraiche, alcune sacre, inserite nel formulario delle orazioni di vari riti, oltre che furono raccolte dopo la sua morte. R. Jehudà fu suocero di Aben-Esdra. Non è ben certa l' epoca della sua morte: ma il Luzzatto opina ch' e sia perito nel suo viaggio che fece di 59 anni dalla Spagna a Gerusalemme, e che siasi perduto nel deserto. V.* בתולת בת יהודה, *Praga, 1840, Int. (Maroni)*

Digitized by Google

(3) V. cap. seg., nota 4. (MARONI)

(4) La parola ונבקה è della radice בקק, che significa *vuotare*, come הנה ה בוקק הארץ « *Ecco il signore sta per vuotare il paese* » *(Isaia, 24 1)* La versione letterale del nostro verso è : Lo spirito degli Egiziani sarà vuotato in loro, ed il loro consiglio distruggerò, ossia : l'animo verrà meno in petto agli Egiziani, e sarà come cosa vuota e vana, e li renderò privi di consiglio, insensati. V. Luzzatto, Commento, ivi (MARONI)

(5) L'autore, come si vede, spiega יורינו come se fosse scritto יודיענו, prendende il suffiso נו per la prima persona del plurale (*a*). (MUNK)

(6) Nell' Ibn-Tibbon סדר, *regola, ordine.* (MARONI)

(7) V. i capitoli 2, 18 e seg. della 3. parte di quest' opera, che trattano della provvidenza divina e del suo intervento negli affari degli uomini. (MUNK)

(8) Cioè, nel senso d' inspirazione emanata da Dio. (MUNK)

(*a*) Luzzatto spiega la prima parte di questo verso come il Maimonide, ma le parole ואיש עצתו le interpreta בעל סודו, e traduce : « Chi mai scandagliò la volontà del Signore, e chi è l' uomo del suo consiglio (ossia, il suo confidente), a cui egli il communicasse ? (MAR.).

Digitized by Google

CAPITOLO XLI.

(La parola) נפש è un omonimo che indica primieramente l' anima animale comune a tutti gli esseri dotati di sensibilità (1), p. es.: אשר בו נפש חיה « *Che abbia un' anima vivente. (Gen. 1, 30)* Indica anche il sangue; p. es.: רק תאכל הנפש עם הבשר « *Non mangerai l' anima col sangue. (Deut. 12, 23)* (2). È anche il nome dell' anima razionale, ossia (di quella che costituisce) la forma dell' uomo; p. es.: חי ה' אשר עשה לנו את הנפש הזאת « *Pel Dio vivente che ci fece quest' anima. (Ger. 38, 16)* (3). È ancora il nome della cosa che resta dell' uomo dopo la morte (4); p. es.: והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החים « *L' anima del mio padrone sarà legata nel gruppo della vita. (Sam. I - 25, 29)* (5). E finalmente, significa volontà; p. es.: לאסר שריו בנפשו « *Per legare i suoi principi colla sua anima. (Salm. 105, 22)*, ossia, colla sua volontà. Così: ואל תתנהו בנפש צריו « *E non darlo all' anima dei suoi nemici. (Salmi, 41, 3)* (6), ossia, alla loro volontà (7). Io intendo nel medesimo senso (le parole:) = אם יש את נפשכם לקבר את מתי « *Se è nella vostra anima di seppellire il mio morto. (Gen. 23, 8)*, ossia, se è nella vostra intenzione, se è vostra volontà (di prestarvi perchè il mio morto venga sepolto e venga tolto dalla mia presenza) (8). Così: אם יעמד משה ושמואל לפני אין נפשי אל העם הזה « *Se mi si presentassero Mosé e Samuel, la mia anima non sarebbe per questo popolo. (Ger. 15, 1)* in cui il senso è: la mia volontà non sarebbe per loro (9); ossia, non vorrei conservarli. Tutte le volte che la parola נפש è attribuita a Dio, ha il senso di volontà, come già prima dicemmo riguardo alle parole: כאשר בלבבי ובנפשי יעשה « *Egli farà come è nel mio cuore e nella mia anima. (Sam. I. - 2, 35)* — (10), il cui senso è nella mia volontà e nella mia

Digitized by Google

intenzione. Secondo questo significato le parole ותקצר נפשו בעמל ישראל — (Giud. 10 , 16), dovranno essere spiegate così : « E la sua volontà si astenne dall' affliggere Israel (11). Jonathan ben Uziel non tradusse questo passo ; poiché avendolo inteso secondo il primo significato (della parola נפש), ne risultava per lui una passività (attribuita a Dio), e perciò si astenne dal tradurlo (12). Ma se si prenda (la parola נפש), nell' ultimo significato, la spiegazione (del nostro passo) è chiarissima ; poichè è detto prima che la divina Provvidenza li aveva abbandonati, onde, quasi distrutti, implorarono il suo soccorso, ma che non li ajutò. E quando mostrarono un grande pentimento, trovandosi in una grande prostrazione e sotto il dominio del nemico (13), egli ebbe pietà di loro, e la sua volontà si astenne dal far durare la loro afflizione ed il loro avvilimento (14) .Persuaditi bene di ciò, poichè questa è una spiegazione singolare. La ב in בעמל ישראל è in luogo di מן ed è come se dicesse : מן עמל ישראל = I grammatici danno molti esempi simili, come : והנותר בבשר ובלחם « *E quello che resterá della carne e del pane. (Lev* 8 , 32*)* — ואם מעט נשאר בשנים « *E se pochi restano degli anni. (Ivi,* 25 , 52*)* — בגר ובאזרח הארץ « *(Sia del numero) degli stranieri o degli indigeni. (Esodo,* 12, 17*)* (15). Ciò si trova sovente.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLI.

(1) V. Aristotile, Trat. dell' Anima, lib. 2. cap. 3 e 5. *(a)*. (MUNK).

(2) La Scrittura dichiara quì ed altrove che la vita è nel sangue : — אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו « *Ma la carne colla sua anima* (colla sua vita), *cioé, col suo sangue non mangerete. (Gen.* 9 , 4*)* — נפש הבשר בדם היא « *La vita dell' animale è nel sangue. (Lev.* 17 , 11*)* — כי נפש כל בשר דמו בנפשו היא « *Poiche la vita di ogni animale è il suo sangue che ha nel suo corpo (Ivi,* ivi. 14*)*, ma la parola נפש significa sempre vita, non sangue, ed anche nel testo citato dall' autore significa : — « Non mangerai la vita colla carne, e come spiega prima : כי הדם הוא הנפש « *poiche il sangue è la vita.* V. משתדל . Gen. 9 , 4 e Lev. 17 , 11.

(3) Il verbo נפש deriva dal verbo נשף , soffiare, ed il primo suo significato è respirare, ed è usato particolarmente in נפעל , come : וינפש בן אמתך *E respiri il figlio della tua schiava. (Esodo,* 23, 12*)*, cioè, prenda ristoro cessando dal lavoro. Quindi נפש respirazione, come נשמה da נשם — Queste parole, come pure רוח , furono usate per indicare l' anima razionale, da cui come dalla respirazione in tutti gli animali dipende la vita dell' uomo. Significa pure persona, cioè, il corpo animato ; ed anche il corpo morto, come : לנפש לא יטמא « *Per un morto non s' immonderà: (Lev.* 21 , 1*)* (MARONI).

(4) L' autore distingue quì l' anima razionale da ciò che resta dopo la morte. Bisogna rammentarsi ch' egli non vede nell' anima razionale se non una disposizione fisica ; ed è l' intelletto in potenza che, mediante la meditazione e l' influenza dell' intelletto attivo universale, diviene intelletto acquisito ed intelletto in atto, e, come tale, è immortale. V. piú avanti

(a) L' *anima*, secondo la celebre definizione di Aristotile è la prima entelechia di un corpo naturale, avente la vita in potenza (v. cap. 68, nota 9) ; ossia, la forza onde la vita ci sviluppa e si manifesta realmente nei corpi destinati a riceverla. Partendo da questa idea, egli distinse cinque specie di anime, (forze o facoltà dell' anima) : l' anima o forza nutritiva, che presiede alla nutrizione ed alla riproduzione, tanto degli animali che delle piante ; l' anima sensitiva, principio della sensazione e dei sensi : la forza motrice, principio del moto e della locomozione ; l' anima appetitiva, sorgente del desiderio, della volontà e dell' energia morale; e, finalmente, l' anima razionale o ragionevole. Maimonide stesso (v. Otto Capitoli, cap. 1), dichiara che l' anima dell' uomo, una nella sua essenza, agisce e si manifesta mediante cinque facoltà : la *forza nutritiva* כח הזן או הצומח — *la sensibilità* כח המרגיש — l' *immaginazione* כח המדמה — *la forza appetitiva* כח המתעורר — e *la ragione* כח שבלי Egli seguiva l' opinione di Aristotile. I filosofi scolastici, ponendo il desiderio e la forza motrice tra i semplici attributi, ridussero le anime a tre specie, come prima le avevano distinte Platone e Pitagora, cioè : l' anima *vegetativa* (נפש צומחת), che è l' infima manifestazione attiva dell' organismo, e solo questa hanno le piante — l' anima *sensitiva* o *animale* נפש המרגשת או חיונית , in cui l' attività si sviluppa, quasi dalla materia, ma limitata e stretta dal mondo esterno ed è in tutti gli animali, insieme alla vegetativa — l' anima *razionale* o *umana* נפש המשכלת או מדברת , per cui la natura giunge all' attività pura e per conseguenza al suo fine. L' infimo di questi gradi della vita è la vegetazione ; il più alto grado è l' uomo, e fra questi due sta il bruto. (MARONI).

Digitized by Google

cap. 70 e cap 72 verso la fine Su questa dottrina e le sue diverse gradazioni presso i filosofi arabi, v. i miei articoli Jbn-Badia ed Ibn-Roschd, nel Diz. delle Scienze fil. tom. 3. Riguardo a Maimonide in particolare, vedi Scheyer, Das psychologische sistem des Maimonides, p. 30 e seg. Avremo occasione di tornare a parlare di ciò in altri luoghi. (MUNK).

(5) Sono parole di Abigaile a David, quando sdegnato marciava coi suoi a punire Nabal. Dopo avere invocato il suo perdono ella soggiunse : ויקם אדם לרדפך ולבקש את נפשך והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע —

Questo verso è in diversi modi interpretato dai commentatori. I Talmudisti (v. Talmud di Bab. Sciabbath, fog. 152) e com'essi Ionathan, spiega le parole צרורה בצרור החיים וכו' , allusive alla vita futura : — נשמתן של צדיקים צרורות תחת כסא הכבוד שנ' והיתה נפש אדוני צרורה וכו' ושל רשעים זוממות והולכות וכו' ואת נפש אויביך יקלענה בתוך וכו' — Il Kim'hi invece spiega quelle parole riguardo alla salvezza di David dai suoi nemici. Secondo ciò, la traduzione del verso sarebbe : V' ha chi sorse (Saul) per inseguirti e per cercare (d' impossessarsi) della tua persona. Ma la persona del mio Signore sarà vincolata nell' insieme dei viventi presso il Signore tuo Dio (cioè, sempre nella sua grazia), il quale slancerà l' anima dei tuoi nemici (quasi posta) nell' incavo della fionda, ossia, li disperderà e li distruggerà. (MARONI).

(6) Nelle due versioni ebraiche leggesi : — אל תתנני בנפש צרי « *Non darmi all' anima dei miei avversari.* (*Salm.* 27 , 12.) Sembra che l' autore abbia scritto per errore di memoria : אל תתנהו בנפש צריו come si trova in molti mss. dell' originale arabo e della versione d' Ibn-Tibbon. Alcuni copisti cangiarono צריו in אויביו ; altri sostituirono (nella versione d' Ibn-Tibbon) il passo del Salm. 27 , 11 ; ma ciò che prova che l' autore scrisse תתנהו col suffisso della 3. persona, è, ch' egli stesso spiega questa parola colla parola araba הסלמה, che si legge in tutti i manoscritti. Nella maggior parte dei mss della versione d' Ibn-Tibbon si legge ugualmente הסנירהו , e questa parola fu arbitrariamente cangiata in הסנירנו — (MUNK).

(7) Propriamente : non darmi in balìa de' miei avversari ; e così il verso ואל תתנהו בנפש אויביו « *non darlo in balìa de' suoi nemici.* (*Sal.* 41 11). (MARONI).

(8) Onkelos interpreta, in questo verso, la parola נפשכם , nel significato primitivo di anima, e sottintende la parola רצון — Egli traduce: אם את רעוא בנפשתכון — (MARONI).

(9) Il senso di questo verso è : Non diverrai mai propizio a questo popolo Nell' Ibn-Tibbon : אין רצון לי בהם — Anche il verbo רצה significa gradire, compiacersi, essere propizio, benevolo. (MARONI).

(10) V. cap. 39. (MUNK).

(11) L' espressione קצר נפש significa un' angoscia gravissima, quasi

Digitized by Google

incomportabile ; p. es. : ותקצר נפש העם בדרך « *Il popolo non poteva tollerare quel fastidioso cammino. (Num. 11, 4)* — ותקצר נפשי בהם « *Io mi stancai di loro. (Zac. 11. 8)*, cioè, non potei tollerarli ; ותקצר נפשו למות ! *Egli* (Sansone) *n' ebbe ambascia da morire. (Giud. 16, 16)* cioè, non poteva tollerare la vita, ed avrebbe preferito morire. E così il nostro verso significa : « L' animo suo non potè più tollerare il travaglio d' Israel, (cioè, si mosse a pietà dei loro mali). V. Kim'hi, Commento, ivi. (MARONI).

(12) Anche R. David Kim'hi, nel suo commento sul libro dei Giudici, dice che Jonathan ben Uziel, nella sua parafrasi caldaica, lasciò questo passo senza traduzione. Tuttavia Ibn-Caspi, nel suo commento sul Morè afferma che queste parole erano tradotte nei mss. che aveva sotto gli occhi, come lo sono veramente nelle nostre edizioni della parafrasi caldaica. Secondo Ibn Caspi, l' autore forse volle dire che Ionathan non modificò le espressioni del verso, ma le tradusse parola per parola, senza togliere l' antropomorfismo. Ma le parole לם יתרגמה בוגה non ammettono questa interpretazione, e risulta evidentemente, dai termini, di cui si serve il Maimonide, che Jonathan non aveva tradotto quel passo. E veramente, esistono anche ora dei mss. della parafrasi di Jonathan, in cui questo passo non è tradotto in caldaico, ma conservato in ebraico.. Ecco tutto il verso da un mss. de'la Bib. Imp. ואעריאוית טעות עממיא מבניהון ופלחו ה' ותקצר נפשו בעמל ישראל — (MUNK).

(13) Letteralmente : *Il loro avvilimento essendo grande ed il nemico essendosi reso padrone di loro.* (MUNK).

(14) V. nota 11. (MARONI).

(15) In tutti questi esempi la ב prefissa è in luogo di מן, dà. Il terzo esempio manca nella nostre edizioni della versione d' Ibn-Tibbon ; ma si trova nei mss. di quella versione. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO XLII.

(La parola) חי (vivere, vivente), si dice di ciò che ha la vegetazione e la sensibilità (1); p. es.: כל רמש אשר הוא חי « *Tutto ciò che si muove e che è vivente. (Gen. 9, 3).* — Significa anche guarire da una malattia gravissima; p. es.: ויחי מחליו « *Quando fu guarito dalla sua malattia. (Isaia, 38, 9)* — וישבו תחתם במחנה עד חיותם « *Stettero nel campo nel loro luogo sino che furono guariti. (Gios. 5, 8)*; cosi: בשר חי « *Carne sana. (Lev. 12, 10).* Cosi la parola מות che significa morire, indica pure una grave malattia; p. es.: וימת לבו בקרבו והוא היה לאבן « *Il suo cuore morì in lui ed egli divenne come una pietra. (Sam. I. - 25, 37)* — il che significa la violenza della malattia di Nabal (2). Quindi si dice chiaramente del figlio della donna di Sarefta: ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה « *La sua malattia divenne sempre più forte sinché non restò in lui soffio di vita. (Re I - 17, 17)*; poichè se si fosse detto semplicemente וימת (*egli morì*), si sarebbe potuto credere che si trattasse solo di una grave malattia, mortale, come quella di Nabal quando udì la notizia (3). Alcuni di Andaluzia dissero, (riguardo al figlio della donna di Sarefta), ch' egli cessò di respirare, tanto che non si accorgeva più respirarazione in lui, come avviene talvolta nei casi di apoplesia e di soffocazione isterica (4), in guisa che non si conosce se (il malato) sia morto, dubbio che dura talvolta uno o due giorni.

Questa parola חי è anche usata sovente quando si tratta dell' acquisto di qualche scienza; p. es.: ויהיו חיים לנפשך « *Saranno vita per l' anima tua. (Prov. 3, 22)* — כי מצאי מצא חיים « *Poiche chi mi trova trovò vita. (Ivi, 9, 35)* — כי חיים הם למצאיהם *Poiche sono la vita per quelli che li trovano. (Ivi, 4, 22)* e molti si-

Digitized by Google

mili. Quindi le opinioni sane furono chiamate vita, e le opinioni guaste, morte. L' Altissimo disse: ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע « *Vedi io ti metto dinanzi oggi la vita ed il bene, la morte ed il male.* (*Deut.* 30, 15,) dove sono spiegate chiaramente le due parole, dicendo che il bene è la vita, ed il male è la morte. Io spiego ugualmente le parole למען תחיון « *Affinche viviate.* (*Ivi*, 5, 30) e ciò secondo la interpretazione tradizionale di questo passo: = למען ייטב לך « *Affinche tu sii felice.* (*Ivi*, 22, 7) (5). È secondo questo senso metaforico (della parola חי), si frequente nella lingua (ebraica), che i Dottori dissero: צדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים « *Gli uomini pii anche dopo la loro morte, sono chiamati vivi, e gli empi, anche durante la loro vita sono chiamati morti.* (6). Bisogna che ben ti persuada di ciò.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLII.

(1) Vuol dire: degli esseri che hanno la facoltà della nutrizione e nello stesso tempo la sensibilità (*a*) La parola ebraica חי non si applica mai alle piante. (MUNK)

(2) L'autore si allontana. nell' interpretazione di questo verso dalla opinione di tutti i commentatori, i quali spiegarono le parole וימת לבו בקרבו il suo cuore rimase in lui tramortito, tanto per la paura di essere assalito dalla gente di David, quanto pel dolore provato nella sua gretta avarizia. all' idea del generoso presente mandato a David stesso dalla moglie Abigaile. Fu nei giorni seguenti che avvenne la malattia e la morte e come dicesi nel verso seguente: ויהי בעשרת הימים ויגף ה' את נבל וימת: circa dieci giorni (appresso) il Signore porcosse Nabal e morì; nè la malattia, secondo opinano i Dottori, durò più di tre giorni, e perciò è usato il verbo נגף. poichè una breve malattia di tre giorni è chiamata מגפה (v. Jalkut in sam. § 134). V. Talmud, Rosch-ha-Sciana, fog. 18 *a* e v. pure Kinihi e Rascì Sam. ivi (MARONI)

(3) V. cap. 25 del libro 1° di Samuel da cui è tratto questo passo biblico. Sembra che l' autore abbia voluto dire, che il complesso del passo relativo al figlio della donna di Sarefta, e dove si parla prima esplicitamente di una malattia gravissima, e poi dell'estinzione del soffio di vita, indichi che il fanciulio fosse veramente morto. Egli cita poscia, senz' adottarla, l' opinione di alcuni autori di Andaluzia, che pensavano non si trattasse in quel racconto se non di una morte apparente. Molti commentatori, come Ibn-Caspi, Mosè di Narbona e l' Efodi, vogliono far credere che Maimonide abbia voluto nascondere il suo pensiere, e che adottasse egli stesso l' opinione degli autori di Andaluzia. Eglino si appoggiano ad un altro racconto simile (Re II, 4, 19, 20), dove si dice וימת, *egli morì*, il che distruggerebbe il ragionamento di Maimonide; ma Abrabanel, nel suo commento al Morè (fog. 66), fa osservare che anche là si parla prima della malattia e poi della morte; il che indica che si parli di una morte reale, conforme il ragionamento di Maimonide sul passo relativo al figlio della vedova di Sarefta. Comunque sia, non si può ammettere che Maimonide, per nascondere un' eresia, abbia fatto un ragionamento privo di logica e siasi da sè stesso contradetto. Non si potrebbe ammettere l' opinione di Abrabanel, che per giustificare Maimonide, pretende che le parole degli autori di Andaluzia si riferiscano a Nabal; poichè mi sembra ben evidente dal complesso, che, quì si tratti del figlio della donna di Sarefta; ma, come dicemmo, Maimonide cita quell' opinione senz' adottarla egli stesso. È certo, del resto, che questo passo è uno di quelli onde gli avversari di Mai-

(*a*) V. cap. 11, nota 1. (MARONI).

Digitized by Google

monide s' impadronirono per rendere sospetta la sua ortodossia. V. la risposta di R. Jehudà Ibn-Alfakan a R. David Kim'hi, nella raccolta di lettere di Maimonide ediz. di Amsterdam in 12, fog. 25, *a*. (Munk).

(4) La malattia chiamata dagli antichi strangolamento o soffocamento della matrice (Aristotile, Storia degli animali, libro 7. cap. 2.; Galeno Commento sugli Aforismi d' Ipocrate, 5, 35; strangulationes vulvae; plinio, Storia Naturale, 20, 57) è un' affezione di quell' organo, nel quale le donne hanno dei moti spasmodici e credono sentire alla gola come un globo (globus histericus) che le soffochi. V. Diz. delle scienze med. art. Histerie, Strangulation et Suffocation. (Munk).

(5) L' autore vuol dire che, come nel passo citato di sopra del Deuteronomio (30, 15) la vita e il bene sono evidentemente la stessa cosa, così in questo passo: למען תחיון וכו' « *Affinché viviate e siate felici*, la vita e la felicità indicano la stessa cosa; e che quì si parli della vita dell' anima immortale e della vita della pura intelligenza, conforme a quello che dice il Talmud su queste parole: למען ייטב לך והארכת ימים « *Affinchè tu sii felice e che tu viva lungamente.* (*Ivi.* 22, 37): למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך — « *Affinchè tu sii felice in un mondo di perfetta felicità e che tu viva lungamente in un mondo eterno.* V. Talmud di Bab. Trat. Kiduscim, fog. 39 *b*, 'Holim, fog'io 142 *a*, e v. la 3. parte di quest' opera alla fine del capitolo 27. (Munk).

(6) V. Talmud di Bab. trat. Berachoth, fog. 18 *a* e *b*. Sembra che l' autore intenda questo passo in questo senso: che gli uomini più che, collo studio formarono la loro intelligenza, e nei quali l' intelletto in potenza divenne, colla meditazione, intelletto in atto, giungono alla vera vita eterna, ed invece gli empi, anche durante la loro vita, devono essere considerati come morti, non cercando di mettersi in rapporto col mondo superiore, mediante la meditazione e gli studj speculativi. (Munk).

Digitized by Google

CAPITOLO XLIII.

(La parola) כנף è un omonimo, e lo è principalmente riguardo all' uso metaforico. Indica primieramente l' ala degli uccelli; p. es.: תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים « *Della forma di qualunque uccello alato che voli nel cielo. (Deut. 4, 17)* (1). Fu poi usata, metaforicamente, per (indicare) le estremità e gli angoli degli abiti; p. es.: על ארבע כנפות כסותך « *Ai quattro angoli del tuo abito. (Ivi, 22, 12)*. Si usò anche metaforicamente per (indicare) le estremità della parte abitata della terra, e le sue spiagge lontane dalle nostre contrade; per esempio: לאחוז בכנפות הארץ « *Per afferrare le estremità della terra. (Giob. 38, 13)* — מכנף הארץ זמירות שמענו « *Dalle estremità della terra udimmo dei canti. (Isaia, 24, 16)*. Ibn-Diana'h (2) dice che (questa parola) si trova anche nel senso di velare (nascondere, occultare); come in arabo si dice: canafta alsci (כנפת אלשי) nel senso di: nascosi la cosa, e spiega ולא יכנף עוד מורך (Isaia, 30 20): e quegli che t' illumina (3) non si occulterà a te e non si celerà, e questa pure è una buona spiegazione. Da ciò deriva, per mio avviso, (questa espressione) ולא יגלה כנף אביו (Deut. 23, 1), cioè, non solleverà il velo di suo padre. (4) Così le parole ופרשת כנפיך על אמתך (Ruth, 3, 9), devono essere spiegate secondo me: = stenderai il tuo velo sulla tua ancella.

É in quest' ultimo senso, io credo, che fu applicata la parola כנף al Creatore, ed anche agli angioli; poichè gli angioli, secondo la nostra opinione, non hanno corpo, e come lo spiegherò (5). Anche le parole אשר באת לחסות תחת כנפיו (Ruth, 2, 12), si devono tradurre: sotto il velo del quale venisti a ricoverarti. Così tutte le volte che la parola כנף è

Digitized by Google

relativa agli angioli, ha il senso di velo (celamento). Avrai osservato queste parole: בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו « *Con due (ale) copriva la sua faccia e con due copriva i suoi piedi (Isaia* 6, 2) — E veramente, la causa della sua esistenza (ossia, dell' esistenza dell' angiolo) è circondata di oscurità (6), ed è quella che si chiama la sua faccia. E così le cose di cui egli (l' angiolo) è la causa e che sono (indicate colle parole) i suoi piedi (come abbiamo spiegato parlando dell' omonimo רגל (7), sono pure oscure; poichè l' azione delle Intelligenze (8) è oscura, e la loro influenza (9) non si manifesta (a noi) che quando ci siamo applicati allo studio, e ciò per due ragioni, una delle quali è in loro e l' altra è in noi, ossia, la debolezza del nostro ingegno e la difficoltà di comprendere l' Intelligenza separata nella sua realtà. Quanto a queste parole: ובשתים יעופף « *E con due volava. (Ivi)* spiegherò in un capitolo a parte, per qual ragione fu attribuito agli angioli il moto del volo (10).

Digitized by Google

(1) Nell'Ibn-Tibbon, prima di questo verso, trovasi il passo : — כל צפור כל כנף « *Ogni uccello, ogni essere alato.* (*Gen.* 7, 14). (MARONI).

(2) È il celebre grammatico e lessicografo R. Jonà, denominato in arabo Abul-Walid Merwan ibn-Djana'h (*a*). V. la mia notizia su quest' uomo illustre nel Journal Asiatique, anno 1850, fasc. di Aprile. (MUNK).

(3) Tutti i mss. della Guida hanno chiaramente מנירך ; e nel passo originale del Dizionario d' Ibn-Diana'h, come è citato da Gesenius nel suo commento sopra Isaia e nel suo Tesaurus (rad. כנף), si legge מנורך — Ma la copia che Goldberg volle mandarmi di questo passo d' Ibn-Djana'h dal mss. di Oxford, ha מטרך — Se questa lezione è esatta, Ibn-Djana'h avrebbe intesa la parola מוריך nel senso di pioggia (primaticcia), il che veramente concorderebbe colla spiegazione di R. Salomone Par'hon (*b*) e di R. David Kimhi (*c*), presa, certamente da Ibn-Djana'h. La parola מטרך, potè facilmente, per un errore del copista essere cangiata in — מנירך (*d*). (MUNK).

(4) Oppure : non iscoprirà il mistero di suo padre, la cosa che suo padre circonda di mistero, ossia la sua moglie (*e*). (MUNK).

(a) R. Jonà, detto in arabo Abul Walid Merwan ibn Diana'h, nativo di Cordova, visse nella prima metà del secolo 12. Fu medico distinto ed uno dei più celebri e profondi grammatici della lingua ebraica, onde si meritò gli elogi dei più dotti, tra i quali Aben-Esdra ed il Kim'hi. Scrisse in arabo varie opere grammaticali ed una più di tutte interessante, che contiene una grammatica ed un lessico. È il Kitab al-lumià, che si compone di 46 capitoli ; preceduti da una lunga Introduzione, tradotta in francese dal Munk. — V. Journal Asiatique, 1850, Settembre. (MARONI).

(b) R. Salomone Par'hon fu uno dei più dotti grammatici e critici degli Ebrei. Egli fiorì nel secolo 12. e fu nativo della città di Kabha. Ebbe per maestri Giuda Levita ed Aben-Esdra. Fu autore di un Lessico raccolto dai più antichi grammatici e dalle loro opere. Egli lo denominò מחברת ed è sempre inedito e preziosissimo. (MARONI).

(c) V. Kim'hi, Lessico, rad. ירה — (MARONI).

(d) Il Kim'hi cita pure l' interpretazione di altri, i quali spiegano la parola מוריך *il tuo precettore* e le parole ולא יכנף nel senso di estremità, come בכנפות הארץ, cioè, *i tuoi precettori*, (ossia, Ezechia, ed i suoi ministri, che ti governano e ti additano la retta via), non si allontaneranno da te all' estremità del paese. Anche il Luzzato spiega מוריך il tuo precettore, ma יכנף lo interpreta nel senso di nascondersi, come il nostro autore. Il profeta Isaia, nel capitolo 30, ammonisce coloro che confidavano nell' Egitto, annunzia la venuta dell' esercito assiro, e la miracolosa disfatta di esso. Dice dunque : ונתן ה' לכם לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך ראות את מוריך « *Il Signore vi darà scarsità di viveri e penuria d' acqua ed allora il tuo precettore non avrà più a nascondersi, e i tuoi occhi guarderanno il tuo precettore*; che è quanto dire : per la venuta delle truppe assire, avrete penuria; e quando vedrete essere vana la speranza posta negli aiuti dell' Egitto, i profeti si accosteranno a voi per ammonirvi e voi vi rivolgerete ad essi per dare loro ascolto. La parola מוריך è singolare sebbene col segno plurale ; è concordante col verbo singolare יכנף — Se ne trovano molti esempi. (MARONI).

(e) Questo passo è generalmente spiegato, interpretando la parola כנף nel secondo senso, cioè estremità o lembo dell' abito, ossia : Non solleverà il lembo di suo padre, che è quan-

Digitized by Google

(5) V. cap. 49. (Munk).

(6) Letteralmente: è velata e nascosta assai. (Munk).

(7) V. cap. 28. (Munk).

(8) Cioè, l' azione che le intelligenze delle sfere esercitano sul mondo sublunare. Bisogna rammentarsi che Maimonide identifica gli angioli colle intelligenze separate o le intelligenze delle sfere. V. parte 2. di questa opera, cap. 6 e 12, e parte 1 cap. 37, nota 9. (Munk).

(9) Nell' Ibn-Tibbon ענינם, ma Ibn-Falkira dice che sarebbe meglio tradurre רישום — V. le note critiche d' Ibn-Falkirà sul cap. 72. (Munk).

to dire, non isposerà quella cui suo padre avesse coperto del suo lembo, o meglio: quella che fu la moglie di suo padre. Così: ופרשת כנפיך על אמתך « *Stenderai il tuo lembo sulla tua ancella*, espressione usata sempre per indicare il matrimonio; ma il verso אשר באת לחסות תחת כנפיו, è del primo senso: che venisti a ricovrarti sotto le sue ali; cioè, all' ombra della sua religione. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO XLIV.

(La parola) עין è un omonimo che significa fonte d' acqua p. es.: על עין המים במדבר « *Presso una fonte di acqua nel deserto.* (*Gen.* 16, 7.) e nello stesso tempo è il nome dell' occhio, organo della vista; p. es.: עין תחת עין « *Occhio per occhio.* (*Esodo*, 21, 14). Significa anche cura (attenzione), come fu detto, parlando di Geremia: קחנו ועיניך שים עליו « *Prendilo e fissa i tuoi occhi sopra di lui.* (*Gerem.* 39, 12), che vuol dire: abbine cura (2). È secondo questa metafora che dobbiamo intenderlo, in ogni luogo che sia applicato a Dio; p. es.: והיו עיני ולבי שם כל הימים « *I miei occhi ed il mio cuore saranno quivi sempre.* (*Re I* - 9, 3), — cioè la mia Provvidenza e la mia attenzione, come abbiamo detto precedentemente (3), תמיד עיני ה' אלהיך בה « *Sul quale di continuo sono fissi gli occhi del Signore tuo Dio.* (*Deut.* 11, 12), ossia, sul quale (veglia) le sua Provvidenza; עיני ה' המה משוטטות « *Gli occhi del Signore percorrono ecc.* (*Zac.* 4, 10) (4), ossia la sua Provvidenza abbraccia tutto ciò che è sulla terra (5), come si dirà in altri capitoli che tratteranno della Provvidenza (6). Ma se parlando degli occhi (di Dio) si aggiunge il verbo ראה o חזה, vedere, come, p. es.: פקח עיניך וראה « *Apri i tuoi occhi e vedi.* (*Re. II.* - 19, 16) — עיניו יחזו « *I suoi occhi veggono.* (*Sal.* 11, 14), s' indica sempre con ciò una percezione intellettuale, non una percezione sensibile; poichè sentire è sempre essere passivo, essere impressionato (7), come ben sai; ma Iddio è attivo e non soggetto a passività, come poi spiegherò.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLIV.

(1) L' autore (nel testo arabo), si esprime אלעין אלבאצרה *(l'occhio veggente) (a)*, perchè anche in arabo la parola עין ha i due sensi di fonte e di occhio. Egli mette il senso principale, che è quello di occhio, dopo quello di fonte, per metterlo vicino al senso metaforico di Provvidenza che viene immediatamente dopo. (MUNK).

(2) Queste parole furono dette da Nabucodonosor re di Babilonia a Nebuzaradan, dopo la presa di Gerusalemme, per raccomandargli il profeta Geremia : קחנו ועיניך שים עליו ואל תעש לו מאומה רע כי אשר ידבר אליך כן עשה עמו « *Prendilo, ed abbine cura, e non gli fare alcun male, ma trattalo com' egli ti dirà.* (MARONI).

(3) V. cap. 39, dove l' autore cita questo medesimo passo, parlando della parola לב, *cuore*. (MUNK).

(4) Invece di משוטטות, come hanno generalmente i mss. arabi e quelli della versione d' Ibn-Tibbon, bisognerebbe leggere, secondo il testo biblico : משוטטות — L' autore confuse nella sua memoria il passo di Zaccaria con un altro simile (Paral. II. - 16, 9), — in cui si legge משוטטות — (MUNK).

(5) In questo verso è predetta la riedificazione del Tempio, per mezzo di Zerobabele — שבעה אלה עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ « *Quei sette, sono i sette occhi del Signore, i quali* discorrono per *tutta la terra* ; cioè, i sette occhi che vedesti sopra una stessa pietra (ivi, cap. 3. v. 9). sono simbolo della divina Provvidenza, che sarà favorevole alla riedificazione del Tempio. (MARONI).

(6) V. part. 3. cap. 17 e seg. (MUNK).

(7) Letteralmente : ogni sentire o ogni sensazione è una passione ed una impressione (ricevuta). (MUNK).

(a) Anche nell' Ibn-Tibbon ; העין הרמה — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XLV.

(Il verbo) שמע è un omonimo che ha il senso di intendere (udire) (1) ed anche quello di accogliere (dare ascolto, obbedire) (2). Pel significato di udire (si possono citare i seguenti esempi): לא ישמע על פיך « *Non si udirà sulla tua bocca. (Esodo, 23, 13)* — והקול נשמע בית פרעה « *La notizia fu udita in casa di Faraone. (Gen. 45, 16)*, — e molti simili. Gli esempi sono pure numerosi per l' uso di שמע nel senso di accogliere o dare ascolto, come: ולא שמעו אל משה « *Essi non diedero ascolto a Mosè. (Esodo, 6, 9)* — אם ישמעו ויעבדו « *Se gli obbediranno e lo adoreranno. (Giob. 36, 11)* — ולכם הנשמע « *Dunque vi daremo ascolto. (Neemia, 13. 27)*. ולא ישמע את דבריך « *E non obbedirà alle tue parole. (Gios. 1, 18)*. Si dice anche (per intendere) nel senso di sapere e di conoscere; p. es.: — גוי אשר לא תשמע לשונו « *Una nazione di cui non intenderai la lingua. (Deut. 28, 49)*, ossia, che non ne saprai il linguaggio.

Tutte le volte che il verbo שמע si riferisca a Dio, e che secondo il senso letterale, sarebbe inteso nel primo significato, indica la percezione che fa parte del terzo significato, p. es.: = וישמע ה' « *Il Signore udì. (Num. 11, 1)* — בשמעו את תלונותיכם « *Poichè udì le vostre mormorazioni. (Esodo, 16, 7)*, nei quali esempi si tratta sempre di una percezione di scienza (3). Ma quando secondo il senso letterale, si prenderebbe nel secondo significato (4), significa che Dio, esaudì la preghiera di chi pregava (5); p. es.: שמע אשמע צעקתו « *Ascolterò il suo sclamore. (Ivi, 22, 23)*; ושמעתי כי חנון אני « *Ascolterò poiche sono pietoso. (Ivi, v. 27)*; הטה ה' אזנך ושמע « *China o Signore il tuo orecchio ed ascolta. (Re, II. 19, 16)*; ולא שמע ה' בקולכם ולא האזין אליכם « *Ed il Signore non vi diede ascolto e non vi prestò orecchio. (Deut.*

Digitized by Google

1 , 15); גם כי תרבו תפלה אינני שמע « *Quando anche faceste molte preghiere non vi darei ascolto. (Isaia , 1 , — 15);* כי אינני שמע אתך « *Poichè non ti ascolto. (Ger. 7 , 16),* e molti altri simili. Troverai anche più avanti, sopra queste metafore ed antropomorfismi quanto basti per ispegnere la tua sete (6) e rischiarare i tuoi dubbi, e te ne saranno spiegati tutti i significati, in guisa che non vi resterà nulla di oscuro sotto niun rapporto (7)

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLV.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : שמע האזן — (Maroni).

(2) Il verbo שמע, nella prima conjugazione, costrutto colla particella את, segnacaso dell' accusativo, significa udire semplicemente, e talvolta esaudire la preghiera, come si vede dagli esempi citati dall' autore; ma quando ha il segnacaso del dativo (אל o la ל che ne fa le veci) e così quando è costrutto colla ב, ha il secondo senso, cioè: accogliere o dare ascolto, obbedire. Anche nel passo citato dall' autore: ולא ישמע את דבריך, la particella את sta invece di אל, come si trova in altri luoghi, p. es.: והראה את הכהן (Lev. 13, 50), intendi: אל הכהן « *Sarà fatto vedere al sacerdote.* (Maroni).

(3) Cioè, che in essi il verbo שמע significa sempre percepire, nel senso di sapere, conoscere. (Munk).

(4) Cioè, in quello di accogliere le parole di un altro. (Munk).

(5) L' Ibn-Tibbon aggiunge: הוא ספור על ענותו יתעלה לצעקת הצועק למלאת שאלתו או לא יענה לצעקתו ולא ימלא שאלתו — « *È una relazione con cui si dichiara che Dio eccelso ascoltò lo sclamore di chi pregava, per soddisfare alla sua richiesta, o non ascoltò il suo sclamore, nè volle soddisfare* alla sua richiesta. (Munk).

(6) V: Introduzione, nota 81. (Munk).

(7) Quest' ultima frase non si riferisce solamente alle metafore relative all' udito, ma in generale a tutte quelle esposte nei capitoli precedenti, particolarmente quelle relative ai sensi, e sopra le quali l' autore ritorna nei capitoli che seguono: (Munk).

Digitized by Google

CAPITOLO XLVI.

Già dicemmo in uno dei capitoli di questo trattato (1), esservi una grande differenza tra il dare (semplicemente) la nozione dell' esistenza di una cosa, e lo specularne profondamente l' essenza e la sostanza. Si possono, infatti, condurre (gli spiriti) a conoscere l' esistenza di una cosa anche additandone gli accidenti o le azioni, o anche mostrando alcuni lontanissimi rapporti (che esistono) tra quella ed altre cose. Se, per esempio, tu volessi far conoscere il sovrano di una contrada ad alcuno degli abitanti del suo paese, che non lo conoscesse, potresti farlo conoscere e chiamare l' attenzione sulla sua esistenza in diverse maniere. Dirai, per esempio: È un uomo di alta statura, di color bianco e coi capelli grigi, e così lo avrai fatto conoscere mediante i suoi accidenti. O dirai: É quell' uomo intorno al quale si vede una grande moltitudine di uomini a cavallo ed a piedi, che è circondato da spade nude e delle bandiere sono innalzate al di sopra del suo capo, e dinanzi a lui suonano le trombe; oppure: É quello che abita il palazzo che trovasi nella tal città di questa contrada; o anche: È quello che ordinò di alzare quelle mura o di costruire quel ponte; o, finalmente, (potrei indicarlo) mediante altre sue azioni ed altri suoi rapporti con alcune cose. Potrai anche indicare la sua esistenza mediante circostanze meno visibili di queste. Se alcuno, p. es., ti domandasse: Questo paese ha un sovrano? e tu rispondessi: si, senza dubbio; ma (riprendesse quegli): Quale ne è la prova? « Questo banchiere, tu risponderesti, è, come vedi, un uomo debole, di un corpo stenuato, ed ha dinanzi a se quella gran quantità di monete d' oro, e quell' altro individuo corpulento e

Digitized by Google

forte, ma povero, gli sta dinanzi e gli chiede che gli faccia la limosina di un obolo (2), nè gliela fa, sgridandolo, anzi, e ributtandolo colle sue parole; ma (il povero), se non fosse il timore del sovrano (che lo ritiene), si affretterebbe (3) ad ucciderlo o spingerlo indietro, e prenderebbe il denaro che ha tra le mani: ecco dunque una prova che questo Stato ha un re. » Dimostrerai così la sua esistenza dal buon ordine che regna nello Stato, a motivo del timore che inspira il sovrano e per la tema di essere puniti da lui.

In tutto quello che abbiamo citato per esempio, non vi è nulla che indichi l' essenza del sovrano e la sua vera sostanza in quanto che è sovrano. È ciò che avvenne in tutti i libri dei profeti ed anche nel Pentateuco, quando si trattava di far conoscere Iddio; poichè, essendo necessario condurre tutti gli uomini alla (cognizione della) esistenza di Dio e (di far loro comprendere) ch' egli possiede tutte le perfezioni, (ossia, ch' egli non esiste solamente come esiste la terra e come esiste il cielo, ma che esiste come essere vivente avente la scienza, la potenza, l' azione, ed altre cose che bisogna credere della sua esistenza e che si dichiareranno più avanti), condussero gli spiriti coll' idea (4) della corporeità a (comprendere) ch' egli esiste, e coll' idea del moto a (comprendere) che è vivente. In fatti, il popolo non considera come una cosa di una esistenza solida, vera, indubitabile, se non il corpo: tutto quello che non è in sè stesso corpo, ma si trova in un corpo, è (considerato come) esistente, ma di una esistenza minore di quella del corpo, avendo bisogno del corpo per esistere; ma ciò che non è corpo, nè si trova in un cordo (5) non è secondo ciò che l' uomo percepisce nel principio e più di tutto secondo l' immaginazione, una cosa che abbia esistenza. Così il popolo non si forma della vita altra idea che il moto, e tutto ciò che non si muove di un moto spontaneo nello spazio, non è vivente (ai suoi occhi), benchè il moto non sia nella sostanza di ciò che vive, ma sia solo un accidente che gli è inerente (6). Così, la percezione che ci è più famigliare si fa mediante i sensi, particolarmente coll' udito e colla vista; (e così) (7) non otteniamo la scienza

Digitized by Google

di alcuna cosa e non possiamo figurarci la trasmissione dell' idea, dall' anima di un individuo a quella di un altro individuo, se non per mezzo del linguaggio (8), ossia, del suono articolato dalle labbra, dalla lingua e dagli altri organi della favella.

Quando vollero dunque condurre il nostro spirito (a comprendere) che Dio percepisce e che alcune cose sono comunicate da lui ai profeti, affinchè questi le comunichino a noi; ce lo presentarono (9) come se udisse e vedesse, il che vuol dire che percepisce le cose che si veggono e si odono e che le sa; ed (anche) ce lo presentarono come se parlasse, il che vuol dire che alcune cose sono comunicate da lui ai profeti; ed è questo il significato del profetismo, cosa che sarà spiegata con una cura particolare (10). E siccome non comprendiamo che si possa da noi produrre alcun oggetto, se non facendolo mediante toccamento, presentarono Iddio come agente (o facente le cose). Così ancora, siccome il popolo non comprende che una cosa sia vivente se non sia dotata di un' anima, fu pure rappresentato Iddio come avente un anima, il che (sebbone il nome dell' anima (נפש) sia omonimo, come si è dichiarato (11)) significa che è vivente.

Ora siccome non si concepirebbe che noi potessimo compiere tutte queste azioni senza degli organi corporali (12), si attribuirono metaforicamente a Dio tutti gli organi : quelli onde si fa il moto locale, cioè i piedi e la pianta dei piedi; quelli per cui avviene l' udito, la vista e l' odorato, ossia, l' orecchio, l' occhio, il naso ; quelli per mezzo dei quali si parla (13), come pure la materia della parola (14), ossia, la bocca, la lingua e la voce ; quelli, finalmente, mediante i quali ciascun di noi opera lavorando, ossia, le mani, le dita, la palma ed il braccio. Risulta, in somma, da tutto ciò, che si attribuirono metaforicamente a Dio (ch' Egli sia esaltato al di sopra di ogni imperfezione!) gli organi corporali, per indicare con ciò le sue azioni, e che quelle azioni stesse gli furono metaforicamente attribuite, per indicare con ciò una qualsiasi perfezione, che non consiste nell' azione stessa. Così, per esempio, gli furono attribuiti l' occhio, l' orecchio,

Digitized by Google

la mano, la bocca, la lingua, per indicare con ciò la vista, l' udito, l' azione e la parola. Ma la vista e l' udito gli furono attribuiti per indicare la percezione in generale. (Quindi troverai che la lingua ebraica pone la percezione di un senso in luogo della percezione di un altro senso; per esempio: ראו דבר ה' « *Vedete la parola del Signore. (Ger. 2, 31)*; per שמעו דבר ה' « (Udite la parola del Signore), poichè quello che si vuol dire con ciò è: comprendete il senso della sua parola (15). Così. ראה ריח בני « *Vedi l' odore di mio figlio. (Gen. 27, 27)* per ההיח ריח בני « *Senti l' odore di mio figlio,* poichè si tratta della percezione del suo odore. Ed è secondo questo senso che fu detto: וכל העם ראים את הקולות « *E tutto il popolo vedeva i tuoni (Esodo, 20, 15)* — quantunque, oltre di ciò, quello spettacolo fosse una visione profetica, cosa che è conosciuta, proclamata dalle tradizioni nazionali (16).) L' azione e la parola gli furono attribuite per indicare una qualsiasi influenza che emani da lui, come si spiegherà. (17)

Così, ogni organo corporale, che trovi (attribuito a Dio) in tutti i libri profetici, è o un organo di locomozione per indicare la vita, o un organo di sensazione per indicare la percezione, o un organo di tatto per indicare l' azione, o un organo della parola per indicare l' influenza delle Intelligenze (18) sui profeti, come si spiegherà. Tutte quelle metafore ci dirigono dunque in guisa da confermare in noi (questa idea) che esiste un essere vivente che fa tutto ciò che è fuori di lui, e che anche percepisce l' opera sua. Noi spiegheremo, quando principieremo la negazione degli attributi, come tutto questo si riduca ad una sola cosa, cioè, alla sola essenza di Dio; poichè lo scopo di questo capitolo non è altro che di spiegare il senso di questi organi corporali attribuiti a Dio (ch' egli sia esaltato al di sopra di ogni imperfezione!), e (di mostrare) che tutti servono ad indicare le azioni che loro appartengono, (azioni che, per noi, costituiscono una perfezione), per farci vedere (19) ch' Egli possiede ogni specie di perfezione, (e ciò) conforme a quello che ci fecero osservare con questa sentenza: דברה תורה כלשון בני אדם « *La scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini.* (20). Quanto agli organi

Digitized by Google

di locomozione attribuiti a Dio, fu detto, p. es.: הדום רגלי « *Lo sgabello dei miei piedi. (Isaia, 66, 1)* — ואת מקום כפות רגלי « *ed il luogo delle piante dei miei piedi (Ezech. 43, 7)*. Quanto agli organi di tatto attribuiti a Dio (fu detto p. es.): יד ה' « *La mano del Signore. (Esodo. 9, 3 et passim)*: באצבע אלהים « *Col dito di Dio. (Ivi, 31, 18)*; מעשה אצבעותיך « *Opera delle tue dita. (Sal. 8, 4)*; ותשב עלי כפכה « *Ponesti su di me la palma della tua mano. (Ivi, 139, 5)* — וזרע ה' על מי נגלתה « *Sopra chi si manifestò il braccio del Signore. (Isaia., 53, 1)*; ימינך ה' « *La tua destra o Signore. (Esodo. 15, 6)* A lui si attribuirono gli organi della parola (dicendo): = פי ה' דבר — « *La bocca del Signore parlò. (Isaia, 1, 20 et passim)* — ויפתח שפתיו עמך « *E che apra la sua bocca con te. (Giob. 11, 5)* — קול ה' בכח « *La voce del Signore è con forza. (Sal. 29, 4)* — ולשונו כאש אכלת « *E la sua lingua è come un fuoco divorante. (Isaia, 30, 27)*. Gli furono, finalmente, attribuiti gli organi della sensazione dicendo: עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם « *I suoi occhi veggono, le sue palpebre discernono i figli di Adam. (Salm. 11, 4)* — עיני ה' משוטטים « *Gli occhi del Signore percorrono. (Zac. 4, 11)* (21) — הטה ה' אזנך ושמע « *China, o Signore, il tuo orecchio ed ascolta. (Re II. - 19, 16)* — כי אש קרחתם באפי « *Voi accendeste un fuoco nelle mie nari. (Ger. 17, 5)*. Delle membra interne, non gli fu attribuito che il cuore, perchè il nome (del cuore) è un omonimo che significa anche intelligenza (22), e perchè (il cuore) è il principio di vita dell' essere vivente; e con queste espressioni: המו מעי לו « *Le mie viscere si commossero per lui. (Ger. 31, 20)* — המון מעיך « *La commozione delle tue viscere,* cioè la tua sensibilità (Isaia, 63, 15), si volle anche indicare il cuore; poichè מעי (23) viscere, è un nome che si usa in un senso generale ed in un senso particolare, indicando in particolare, gli intestini, ed in generale qualunque membro interno, e per conseguenza anche il cuore. La prova ne sia che si usò l' espressione: ותורתך בתוך מעי « *E la tua Legge è nelle viscere mie (Sal. 40, 9)*, nel significato di בתוך לבי, *entro il mio cuore.* Perciò fu detto in questi versi (24): המו מעי, המון מעיך, poichè il verbo המה commuoversi, si dice piuttosto del cuore che degli altri visceri; p. es.: הומה לי לבי « *È agitato il mio cuore in me. (Ger. 4, 19)*. Così non gli fu attribuita la spalla, perchè è

Digitized by Google

comunemente considerata come uno stromento di trasporto, e perchè la cosa trasportata è in contatto con lei. (25). Tanto più non gli furono attribuiti gli organi dell' alimentazione, perchè dinotano, una imperfezione manifesta (26).

In realtà, la condizione di tutti gli organi (corporali), tanto esteriori che interiori è la stessa ; sono tutti stromenti pei diversi atti dell' anima. Gli uni servono al bisogno della conservazione dell' individuo per un certo tempo, e tali sono tutte le membra interne ; altri servono al bisogno della conservazione della specie, come gli organi della generazione ; altri ancora servono a migliorare la condizione dell' individuo ed a compiere le sue azioni, e tali sono le mani, i piedi e gli occhi, che tutti servono a compiere il moto, l' opera e la percezione. Quanto al moto, è necessario all' animale per dirigersi verso quello che gli è utile e fuggire da ciò che gli è dannoso. I sensi gli sono necessari per distinguere quello che gli è dannoso da ciò che gli è utile. L' uomo ha bisogno dei lavori di arte per preparare i suoi alimenti, i suoi abiti e la sua casa ; poichè tutto ciò che è necessario alla sua natura, ossia, ha bisogno di preparare ciò che gli è utile. Vi sono delle arti che si trovano anche in alcuni animali, perchè hanno bisogno di questa o di quell' arte. Ora, alcuno non dubita, io credo, che Dio possa aver bisogno di alcuna cosa per prolungare la sua esistenza, nè per migliorare la sua condizione ; e per conseguenza, non ha alcun organo, ossia non è un corpo, e le sue azioni avvengono unicamente per la sua essenza, non per mezzo di un organo. Le facoltà, alcuno non può dubitarne, fanno parte degli organi (27), e per conseguenza egli non ha alcuna facoltà, ossia non vi è in lui (28), fuori della sua essenza alcuna cosa per la quale agisca, sappia o voglia ; poichè gli attributi sono facoltà, nelle quali non si fece che cangiare denominazione, null' altro (29). Ma questo non è lo scopo di questo capitolo.

I Dottori enunciarono una sentenza di grande importanza (30), che respinge tutte le false idee che potessero far nascere tutti questi attributi corporali che sono mentovati dai profeti (parlando di Dio) ; e quella sentenza ti mostra che la

Digitized by Google

corporeità (di Dio) non entrò mai nella mente dei Dottori, e che non vi è presso di loro nulla che possa far nascere l' errore o il dubbio (31). Quindi troverai che ovunque, nel Talmud e nelle Midrascioth (32), essi imitano costantemente quelle espressioni dei profeti (33), sapendo bene che è una cosa nella quale si è al sicuro dal dubbio ed in cui non si teme per alcun modo, d' ingannarsi, e che tutto vi è detto, anzi, in modo di allegoria e per indirizzare lo spirito verso un Ente (supremo). Ora, siccome usarono costantemente quell' allegoria, in cui Dio è assomigliato (34) ad un re che ordina e proibisce, che punisce e premia le persone del suo paese, e che ha dei servi e degl' impiegati per trasmettere i suoi ordini e per eseguire ciò che vuole che si faccia ; eglino stessi, cioè i Dottori, perseverarono ovunque in questa somiglianza, e si espressero conforme esigeva quella allegoria, (attribuendo a Dio l' azione) di parlare, di rispondere, d' inculcare degli ordini (35), ed altre azioni simili (che procedono) dai re ; e facevano tutto ciò con sicurezza, essendo sicuri che non ne risulterebbe nè confusione, ne dubbio. *La sentenza di una grande importanza* di cui abbiamo parlato, è contenuta in queste parole del Berescith Rabbà (36) : גדול כחן של נביאים שהם מדמין הצורה ליוצרה שנאמר ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם « *I profeti ebbero grande ardimento di assomigliare la figura al suo creatore* ; p. es dicendo : « E al di sopra della somiglianza del trono vi era come una cosa che somigliava all' apparenza di un uomo » (Ezech. 1, 26) (37). Così (i Dottori) dichiararono espressamente che, in generale, queste figure che percepivano tutti i profeti nella visione profetica erano figure create, di cui Dio era il Creatore (38). È ciò è vero, poichè ogni figura che è nell' immaginazione è creata (39). Questa espressione גדול כחן *ebbero un grande ardimento* » è bene notabile ; (i Dottori si esprimono) come se quella cosa fosse loro sembrata gravissima. E così si esprimono sempre per indicare quello che trovano di grave in una parola che sia stata detta o in un atto che sia stato fatto e che abbia in apparenza alcuna cosa sconveniente ; come, per esempio, nel passo seguente (40) : = בי פלוני עבד עובדא במוק וביחידי ובלילה אמר רב פלוני כמה רב גובריה דעביד ביחידאה

Digitized by Google

« *Un Dottore fece compiere l' atto con una pianella, e di notte* (41). *Egli ebbe un grande ardimento, disse un altro Dottore, di farlo in particolare.* »
(Le parole) רב גוברייה (in aramaico) significano come גדול כחו (in ebraico). È dunque come se avessero detto: Quanto è grave quel che i profeti furono costretti a fare, indicando Iddio stesso mediante le creature ch' Egli produsse ! Bisogna bene che ti persuada di ciò, poichè (i Dottori) dichiararono espressamente ch' essi stessi erano puri della credenza alla corporeità (di Dio), e che qualunque figura e cosa circoscritta che (i profeti) vedevano nella visione profetica, erano cose create, ma ch' eglino (i profeti) assomigliavano la creatura al suo Creatore, come si esprimono i Dottori. Se tuttavia piacesse ad alcuno di pensar male di loro, dopo queste dichiarazioni per pura malizia e per diffamare degli uomini che non vide e dei quali non conobbe alcuna circostanza (42), non ne risulterebbe per loro alcun danno (43).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLVI.

(1) V. cap. 33. (MUNK)

(2) Letteralmente: di un grano di carruba, ossia di una cosa di poco valore. Il grano rinchiuso nel bacello della carruba, figura tra i pesi dei farmacisti arabi ed equivale a quattro grani d' orzo. V. Casiri, Biblioth. arab. hisp. (*a*), t. 1., pag. 281. Male dunque tradusse Ibn-Tibbon la parola (araba) כרובה colla parola משקל שעורה (peso di un grano d' orzo) (*b*). (MUNK)

(3) Nell' Ibn-Tibbon: היה מתחיל בהריגתו « *L' ucciderebbe dal principio.* (MARONI)

(4) Letteralmente; *immaginando o immaginandosi*, ossia, presentarono le cose come se pensassero che Dio fosse corporeo. Ibn-Tibbon tradusse בדמיון, ma Ibn-Falkira nelle sue note critiche (Morè-ha-Morè, pag. 150) preferisce tradurre בדמות *immaginando o lasciando immaginare* (MUNK).

(5) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno ולא כח בגשם; la parola כח è superflua e non si trova nei mss. di quella versione. Quella di Al-Harizi ha ולא בגוף (MUNK — Nuove agg. e corr.) (*c*)

(6) V. Aristotile, Fisica, lib, 5, cap. 2. e quest' opera parte 1, cap. 26 (MUNK)

(7) Così nell' Ibn-Tibbon il quale traduce: וכן לא נדע (MARONI)

(8) Letteralmente: *noi non sappiamo (alcuna cosa) ecc*, ossia, la cognizione di ciò che avviene nell' anima di un altro non ci può essere trasmessa che per mezzo della parola, e non potremmo immaginare che fosse altrimenti. L' autore dopo aver parlato dell' esistenza e della vita, parla quì della scienza seguendo l' ordine nel quale enumerò poco prima tutto ciò che forma l' esistenza di Dio, dicendo che Dio esiste come essere vivente avente la scienza ecc (MUNK)

(9) Nell' Ibn-Tibbon: תארוהו לנו (MARONI)

(10) L' autore si estende lungamente sùl profetismo nella 2. parte di quest' opera. (MUNK)

(11) L' autore vuol dire con questa parentesi: Benche la parola נפש

(a) Michele Casiri, religioso siro-maronita, nato nel 1710 in Tripoli, recossi a Roma per compiere i suoi studj e quivi stette sino al 1734. Restituitosi a Roma nel 1738, professò le lingue orientali sino al 1748, nel quale anno passò a Madrid e fu addetto alla Biblioteca reale. Fu membro dell' accademia storica, interprete del re e primo bibliotecario. Egli morì nel 1791. Abbiamo di questo infaticabile erudito un' opera grandiosa intitolata « *Biblioteca arabico-hispana escurialensis ecc.* » che racchiude in 1851 articoli le serie di tutti i mss. arabi dell' Escuriale. (MARONI).

(b) Il carrubo è chiamato nella Misnà חרוב ed il frutto חרובין — Dovevasi dunque dire נרעין חרובין — (MARONI).

(c) R. Scem-Tob, nel suo commento all' Ibn-Tibbon legge: טה שאינו נשם ולא כח נשם, intendendo per כח נשם tutto ciò che è accidente del corpo, e che non ha esistenza che inerentemente al corpo stesso; ma ciò che non è corpo, nè accidente inerente al corpo, l' uomo volgare non sa immaginarne l' esistenza. (MARONI).

Digitized by Google

anima, sia un omonimo e che, applicata a Dio, significhi volontà, come fu detto di sopra, cap. 41, si volle tuttavia con quella indicare Iddio come essere vivente, secondo il senso primitivo della parola נפש (Munk)

(12) Letteralmente : siccome tutte queste azioni non si concepiscono in noi che mediante organi corporali. Si vuol parlare delle azioni onde si è prima trattato, quelle di muoversi, di parlare, di fare le cose (Munk)

(13) Nell' Ibn-Tibbon : — אשר יהיה בהם הדבור וחמר הדבור « *Mediante i quali avviene la parola e la materia della parola.* (Maroni).

(14) Per materia della parola l' autore intende la voce, o il suono articolato a cui gli organi della parola danno la forma. (Munk).

(15) L' autore vuol provare con questo passo e gli altri che seguono, non essere attributi i sensi a Dio, se non per indicare la percezione in generale. In fatti questo passo di Geremia significa : Prendete in considerazione la parola del Signore. Quanto al verso — ראה ריח בני la parola ראה, non è propriamente nel senso di vedere ma è un modo di dire per conciliarsi attenzione e come dicesi in italiano : vedi ; e deve tradursi quel passo : vedi, (oppure, ecco), l' odore di mio figlio ecc. Così, ראה אנכי נתן לפניכם היום « *Ecco, io vi pongo dinanzi oggi.* Finalmente, le parole וכל העם ראים, significano « Tutto il popolo percepiva, e la parola ראים si riferisce tanto ai tuoni che alle fiamme. Non è però vero che tutti i sensi si usino a vicenda uno per l' altro ; ma solo quello della vista per qualunque degli altri ; poichè gli antichi consideravano il senso della vista più nobile e superiore a tutti gli altri. (Maroni).

(16) Letteralmente : ciò che è conosciuto e diffuso nella nazione. Secondo l' autore, il passo : וכל העם ראים את הקלות, deve essere spiegato conforme a quel che precede, ossia, dando al verbo vedere ראים il senso più generale di percepire, quantunque, aggiung' egli, non sia assolutamente necessario aver ricorso a questa interpretazione, poichè il verbo vedere (ראים), può quì applicarsi a tutto lo spettacolo della rivelazione del Sinai, che entra nella categoria delle visioni *(a)*. Sembra che l' autore alluda alla tradizione, la quale dice che i due primi comandamenti furono comunicati a tutto il popolo direttamente e non coll' intermezzo di Mosè : אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום — V la seconda parte di quest' opera, cap. 33 *(b)*. Nella versione d' Ibn-Tibbon, la parola (araba) אלמקאם, è tradotta המאמר. Con quella parola l' autore indica lo spettacolo della rivelazione, e deve tradursi in ebraico המעמד come fece Al-'Harizi. V. part. 2. ivi. מעמד הר סיני (Maroni).

(17) V. parte 2. cap. 42. (Munk).

(18) Cioè, l' inspirazione che viene da Dio o dagli angioli che secondo l' autore, sono l' intelligenze delle sfere. (Munk)

(19) Letteralmente : affinchè siamo guidati, ossia, affinchè siamo con-

(a) V. la nota precedente. Forse a ciò allude il Midras della מכלתא *(Mechilta)* ראים — את הנשמע מיה שא"א לראות ממקום אחר — (Maroni).
(b) V. Talmud di Bab., *Macoth*, cap. 1. fog. 23. (Maroni).

Digitized by Google

dotti a riconoscere. Alcune edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno erroneamente שנודה colla daleth invece di שנורה (Munk)

(20) V. cap. 26 nel principio. (Munk)

(21) La citazione che abbiamo riprodotta, come si trova nei mss. arabi e nella versione d' Ibn-Tibbon, non è esatta: si dovrebbe scrivere: עיני ה' המה משוטטים — V. cap 44, nota 4. (Munk)

(22) V. cap. 39. (Munk)

(23) La parola מעי deve essere considerata come voce araba; se fosse ebraica, come sembra che l' abbiano creduto i due traduttori ebrei bisognerebbe leggere מעים *(a)*. (Munk)

(24) Nel testo arabo si legge: פי הדא אלפסוק, al singolare; e ciò prova che fu l' autore che scrisse così, è che anche nelle due versioni ebraiche, si legge: בזה הפסוק — Sarebbe stato meglio scrivere al duale פי הדין אלפסוקין, poichè si tratta di due versi. (Munk)

(25) Vuol dire: le funzioni della spalla sono considerate come troppo materiali per essere anche metaforicamente, attribuite a Dio. Bisogna più di tutto allontanare da Dio l' idea di un contatto colle cose. V. cap. 18 (Munk)

(26) V. cap. 26. (Munk)

(27) Vuol dire: le facoltà dell' anima non si manifestano che mediante degli organi; chiunqe abbia delle facoltà, deve pure avere degli organi per manifestarle; esclusi gli organi si escludono pure le facoltà. In Dio non sono organi, poichè non è corpo; dunque non sono neppure facoltà accessorie alla sua essenza, onde agisca, sappia, voglia; ma egli sa, vuole, agisce per la sua essenza. V. Scem-Tob. (Maroni)

(28) Nell' Ibn-Tibbon: שיהיה בו ענין — Il senso è: *in guisa che vi sia in lui* (Munk).

(29) Vuol dire: quelli che sono chiamati attributi di Dio, altro non sono che un complesso di facoltà, le quali differiscono tra loro solo pei loro nomi, e che si riducono ad una sola e medesima cosa: *l' assenza di Dio (b)*. (Munk).

(30) Letteralmente: *che abbraccia e che comprende* (molto) *(c)*. (Munk)

(31) Nella versione ebraica di Al-Harizi si aggiungono le parole — בזה הענין *(in questo proposito)*. (Munk).

(32) Nell' Ibn-Tibbon: בכל התלמוד ובמדרשות « *In tutto il Tal-*

(a) Il nome מעים, *intestini*, ha sempre nella Scrittura la forma duale, perchè il tubo intestinale è doppio e con molti avvolgimenti; e significa anche in generale le interiore, come dice l' autore. Nel testo: והיתה טעי מפלה (Isaia, 17, 1), ha il senso עי *rovina*: « *e diverrà un mucchio di rovine.* Nel Talmud gli intestini sono chiamati בני טעים ed anche — דקין — I ritualisti usarono anche il singolare מעי — Fu anche usato מעי, nella Misnà, per indicare l' interno di un *frutto*, p. es.: — טעי אבטיח « *L' interno del popone.* (*Idujoth*, cap. 3, parag. 3). (Maroni).

(b) In altri termini: Iddio non ha organi; dunque non ha facoltà accessorie alla sua essenza. Ammettere in Dio degli attributi è come ammettervi della facoltà, poichè attributi e facoltà sono la stessa cosa, nè differiscono che pel nome. (Maroni).

(c) Nell' Ibn-Tibbon: מאמר כולל — (Maroni).

Digitized by Google

mud e nei Midrascioth. (Maroni).

(33) Letteralmente: *Persistono in quelle parole esteriori dei profeti*, ossia: usano quelle stesse espressioni, che prese nel senso letterale possono cagionare la corporificazione di Dio. (Munk).

(34) Letteralmente: *siccome l' allegoria si fissò in ciò a cui Dio fu assomigliato.* (Munk).

(35) Ibn-Tibbon traduce: והחזרה בענין *(a)*, ed Al-Harizi ולשון בענין che manca di chiarezza. La parola (araba) אראמר sembrami avere quì il senso di precetto, ordine, non quello di cosa. (Munk).

(36) V. sezione 27, in principio. (Munk).

(37) V. part. 3. di quest' opera alla fine del cap. 2. (Munk).

(38) Vale a dire: i Dottori dichiararono con ciò che Iddio si rivelava ai profeti con delle figure ch' egli creava nell' anima o nell' immaginazione dei profeti. (Munk).

(39) Vuol dire: tutto ciò che la facoltà immaginativa ci fa vedere è una creazione divina come quella stessa facoltà. (Munk).

(40) Talmud di Bab. trat. Iebamoth, foglio 104 *a.* (Munk).

(41) Si parla quì dell' atto simbolico della חליצה, o dello Scalzamento che scioglie i vincoli del levirato. V. Deut. cap. 25, v. 9. La cerimonia secondo le disposizioni del codice talmudico, deve farsi con una scarpa di cuoio, in pubblico e di giorno. Il Dottore, di cui quì si parla, non si curò di fare osservare queste tre condizioni, la seconda delle quali particolarmente, quella cioè della pubblicità, è indispensabile. La parola מוק indica una specie di pianella di feltro. Secondo il Lessico A'ruk (ערוך), è una scarpa detta in arabo מוק, *Muk (ocrea crassior) (b).* (Munk).

(42) Cioè, di cui gli sono assolutamente ignoti gli studj, il metodo e la maniera di parlare. (Munk).

(43) Vuol dire: essi sono troppo superiori ad ogni biasimo per esserne colpiti. (Munk).

(a) Forse fu scritto in errore invece di וההזהרה — (Maroni).

(b) Ecco come si esprime l' *Aruch*: — אלבוק בלשון ישמעאל ועץ למטה ובלעז פיינולי — Nella versione d' Ibn-Tibbon, edizione di Sabionetta trovasi per errore במקום — invece di במוק — (Maroni).

Fine del primo volume.

Digitized by Google

TAVOLA DEI CAPITOLI

CONTENUTI IN QUESTO PRIMO VOLUME

Lettera dedicatoria del traduttore italiano al Signor Leone Orvieto di Firenze Pag. III.

Lettera dedicatoria di S. Munk al Signor Barone de Rothschild di Parigi. « IV.

Brevi parole del traduttore. « VI.

Cenni sulla vita e sulle parole di S. Munk. « VII.

Note alla vita di Munk. « X.

Prefazione di S. Munk alla prima parte. « XIII.

Note alla Prefazione. « XXI.

Introduzione del Maimonide alla prima parte *(a)*. Lettera dell' autore al suo discepolo. Scopo dell' opera: 1. Spiegazione della parole omonime, metaforiche ed anfibologiche che si trovano nei libri profetici; 2. spiegazione delle allegorie di cui si servono i profeti. Gli uomini sono atti gli uni più o meno degli altri a comprendere i misteri divini. Perchè quei misteri furono presentati colla forma di allegoria. Diverse specie di allegorie Raccomandazione al lettore di quest' opera: non basta comprendere il complesso di ogni capitolo, ma bisogna cercare di rendersi ragione di tutte le cose più minute e combinare insieme i diversi capitoli per comprenderne il legame. Osservazione preliminare: le contradizioni che si trovano in alcune opere derivano da sette cause diverse. « 3

Note all' Introduzione « 22

CAP. 1.° Spiegazione delle parole ebraiche צלם (*immagine*) e דמות (*somiglianza*): cosa significhino queste parole della Scrittura: Facciamo un uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza. « 45

Note al capitolo primo. « 48

CAP. 2.° Stato primitivo dell' uomo: in che consistesse la sua caduta. « 53

Note al capitolo 2.° « 57

CAP. 3.° Senso delle parole תבנית (*struttura*) e תמונה (*figura*): solo quest' ultima parola, si applica allegoricamente a Dio. « 60

(a) Nella tavola dei capitoli che fece Al-'Harizi e che trovasi pure preposta alla versione ebraica d' Ibn-Tibbon, non vi è il sommario dell' Introduzione (Munk).

Digitized by Google

Note al capitolo 3.° Pag. 62
CAP. 4.° Senso dei tre verbi ראה · הביט · חזה (che significano *vedere*), applicati allegoricamente alla percezione intellettuale ed a Dio. « 63
Note al capitolo 4.° « 65
CAP. 5.° Seguito della medesima interpretazione. Bisogna prepararsi, con degli studj preliminari, alla percezione delle cose intellettuali, e particolarmente di Dio. Percezione difettosa degli Eletti tra i figli d' Israel (Esodo, 24, 11), che non erano abbastanza preparati. « 67
Note al capitolo 5.° « 70
CAP. 6.° Omonimia delle parole איש ed אישה e che indicano anche delle cose destinate a congiungersi insieme (allusione alla *forma* ed alla materia). « 73
Note al capitolo 6.° « 74
CAP. 7.° Spiegazione della parola ילד (*partorire*), che si usa metaforicamente nel senso d' istruire. « 75
Note al capitolo 6.° « 77
CAP. 8.° Della parola מקום, che significa *luogo*, e che è presa anche nel senso di grado. Senso di questa parola quando è applicato a Dio. « 79
Note al cap. 8.° « 80
CAP. 9.° Della parola כסא (*trono*): cosa debbasi intendere per trono di Dio. « 82
Note al capitolo 9°. « 84
Cap. 10.° Del verbo ירד (*discendere*) e עלה (*salire*), applicati metaforicamente a Dio ed alla intelligenza umana. « 85
Note al capitolo 10.° « 88
CAP. 11.° Del verbo ישב (*essere seduto, risiedere*), applicato a Dio. « 90
Note al Capitolo 11.° « 92
CAP. 12.° Del verbo קום (*essere ritto, alzarsi*) quando è applicato a Dio. « 93
Note al capitolo 12. « 95
CAP. 13.° Del verbo עמד (*essere ritto, fermarsi.*) « 97
Note al capitolo 13.° « 98
CAP. 14.° Omonimia della parola אדם (*uomo*). « 99
Note al capitolo 14.° « 100
CAP. 15.° Del verbo נצב o יצב, (*fermarsi ritto, essere fermo*). « 101
Note al capitolo 15.° « 103
CAP. 16.° Della parola צור (*rupe*), usata nel senso di principio delle cose. « 105
Note al capitolo 16.° « 106
CAP. 17.° I soggetti della fisica, o della scienza dei principj,

Digitized by Google

furono presentati con delle metafore come quelli della metafisica. Pag. 107
Note al capitolo 17.° « 108
CAP. 18.° Dei verbi קרב · נגע · נגש (*avvicinarsi, toccare*), esprimenti, figuratamente, un'unione mediante la scienza o la percezione. « 111
Note al capitolo 18.° « 114
CAP. 19.° Del verbo מלא (*riempire*), applicato alla Gloria divina. « 116
Note al capitolo 19.° « 117
CAP. 20.° Dei verbi רם e נשא (*essere innalzato*), applicati a Dio. « 118
Note al capitolo 20.° « 120
CAP. 21.° Del verbo עבר (*passare*). Spiegazione delle parole: *Ed il Signore passò dinanzi alla sua faccia.* « 121
Note al capitolo 21.° « 125
CAP. 22.° Del verbo בא (*venire, entrare*), applicato alla rivelazione della maestà e della parola di Dio. « 128
Note al capitolo 22.° « 130
CAP. 23.° Dei verbi יצא (*uscire*) e שוב (*tornare*), applicati a Dio. « 131
Note al capitolo 23.° « 133
CAP. 24.° Del verbo הלך (*camminare, andare*), applicato alla diffusione della parola divina, oppure all' allontanarsi della Provvidenza. « 135
Note al capitolo 24.° « 137
CAP 25.° Del verbo שכן (*dimorare, risiedere*) applicato alla maestà o alla Provvidenza divina. « 139
Note al capitolo 25.° « 140
CAP. 26.° In qual senso il moto fu applicato a Dio. « 142
Note al capitolo 26.° « 144
CAP. 27.° Delle perifrasi usate in Onkelos, per evitare gli antropomorfismi relativi al moto. « 146
Note al capitolo 27.° « 149
CAP. 28.° Omonimia della parola רגל (*piede*) Spiegazione delle parole : *E sotto i suoi piedi, vi era, come un' opera dello splendore dello zaffiro.* « 151
Note al capitolo 28.° « 154
CAP. 29.° Del verbo עצב (*affliggersi, sdegnarsi.*) Spiegazione delle parole : *Ed il Signore era irritato nel suo cuore.* « 158
Note al capitolo 29.° « 160
CAP. 30.° Del verbo אכל (*mangiare*) applicato alla nutrizione intellettuale o alla scienza, ed alla percezione delle cose intellettuali. « 161
Note al capitolo 30.° « 163

Digitized by Google

CAP. 31.° Sulla facoltà che ha l' uomo di percepire le cose intellettuali e sui limiti di questa facoltà. Pag. 166
Note al capitolo 31.° « 169
CAP. 32. Comparazione tra le facoltà dell' intelligenza e quelle dei sensi : l'intelligenza, come i sensi, s' indebolisce per troppo grandi sforzi. « 172
Note al capitolo 32.° « 176
CAP. 33.° Non si devono principiare gli studj dagli alti misteri della teologia. Per il popolo, bisogna sempre parlare con delle immagini, ed anche le intelligenze superiori, non devono applicarsi alla metafisica se non dopo studj preparatorj. « 180
Note al capitolo 33.° « 182
CAP. 34.° Delle cinque cause che impediscono all' uomo di principiare direttamente gli studj metafisici. « 185
Note al capitolo 34.° « 193
CAP. 35.° Non si deve lasciare ignorare neppure al popolo che Dio è incorporeo e che è senza passioni. « 200
Note al capitolo 35.° « 203
CAP. 36.° Cosa si debba intendere per piacere a Dio, eccitare la sua collera, ecc. Le espressioni di collera, d' ira, di gelosia, di nemico di Dio, non si usano che quando si parla di idolatria. « 204
Note al cap. 36.° « 208
CAP. 37.° Omonimia della parola פנים (*faccia*). Come si debbano intendere le parole : *Ed il Signore parlò a Mosè faccia a faccia.* « 211
Note al capitolo 37.° « 214
CAP. 38.° Omonimia della parola אחור (*dorso* o *parte di dietro*). Come si debbano intendere le parole : *E mi vedrai per di dietro.* « 216
Note al capitolo 38.° « 217
CAP. 39.° Omonimia della parola לב (*cuore, pensiero, volontà, intelligenza.* « 218
Note al capitolo 39.° « 220
CAP. 40.° Omonimia della parola רוח (*aria. vento, spirito, inspirazione, volontà*). « 221
Note al capitolo 40.° « 223
CAP. 41.° Omonimia della parola נפש (*anima vitale* e *razionale, volontà.* « 225
Note al capitolo 41.° « 227
CAP. 42.° Della parola חי (*vivente, vita*). Figuratamente questa parola indica la scienza. « 230
Note al cap. 42.° « 232
CAP.° 43.° Della parola כנף (*ala*). Questa parola indica pure ciò che è velato o nascosto. « 234

Digitized by Google

Note al capitolo 43.° Pag. 236
CAP. 44.° Omonimia della parola עין (*occhio, attenzione o cura*). Applicato a Dio, indica la divina Provvidenza. « 238
Note al capitolo 44.° « 239
CAP. 45.° Del verbo שמע (*udire, dare ascolto, comprendere.* Applicato a Dio, significa esaudire e percepire « 240
Note al capitolo 45.° « 242
CAP. 46.° Seguito delle spiegazione delle parole עין e שמע, ed osservazioni generali sugli organi del corpo umano, metaforicamente attribuiti a Dio, per indicare la perfezione. « 243
Note al capitolo 46.° « 251

Fine della Tavola dei Capitoli.

Digitized by Google

Digitized by Google

ERRATA-CORRIGE.

					ERRORI	CORREZIONI
Not.	p.	III.	Lin.	2.	sposo	sposò
	«	VII.	«	12.	Bepp	Bopp
	«	X.	«	7.	Bepp	Bopp
	«	*ivi.*	«	17.	Maha-Charata	Maha-Bharata
	«	XVI.	«	14.	furooo	furono
	«	XX.	«	10.	soddifacente	soddisfacente
	«	XXI.	«	9.	nacqe	nacque
	«	XXII.	«	21.	che	—
	«	XXVII.	«	3.	Al-Tadhel	Al-Fadhel
	«	XXX.	«	23.	Tarabi	Farabi
	«	5.	«	2.	sorvegliare	risvegliare
	«	12.	«	29.	ohe	che
	«	13.	«	33.	riguerdai	riguardai
	«	22.	«	8.	da	dà
n.	«	*ivi.*	«	8.	Risbum	Risbam
	«	*ivi.*	«	13.	abbreviazioni	abbreviazione
	«	24.	«	6.	età	metà
	«	*ivi.*	«	31.	התבונה	התכונה
n.	«	25.	«	5.	Nassè	Nassì
n.	«	26.	«	31.	scienze	scienza
	«	27.	«	2.	allontanaste	allontanasti
n.	«	28.	«	7.	אל כחאב	אלכתאב
	«	29.	«	30.	acromatiche	acroamatiche
	«	30.	«	1.	דלאל"ה אלחאיהין	דלאל"ה אלחאירין
	«	*ivi.*	«	17.	jeu	seu
n.	«	*ivi.*	«	7.	1850	1350
n.	«	31.	«	8.	שמראה	שמדבר
	«	32.	«	10.	o Talmud	e Talmud
	«	34.	«	8.	רו חקוקה	דו חקוק"ה
	«	36.	«	1.	אלאחמה	אלאסמא
	«	38.	«	15.	מפי	לפי
n.	«	40.	«	27.	pag. 1	part. 2
n.	«	42.	«	14.	ma compiuta e	è compiuta ma
	«	50.	«	2.	צורא	צורה
n.	«	51.	«	13.	lettera	lettura
n.	«	52.	«	2.	Come tutti	Come in tutti

Digitized by Google

		ERRORI			CORREZIONI
	p.	57.	lin.	8.	giudicio — giudice
	«	*ivi.*	«	15.	idenficandolo — identificandolo
	«	58.	«	15.	אלאשהוראת — אלמשהוראתי
n.	«	*ivi.*	«	7.	surffagi — suffragi
	«	60.	«	1.	abbiamo — abbiano
	«	62.	«	5.	nunziale — nuziale
n.	«	70.	«	6.	enunciati — enunciate
	«	75.	«	28.	figlio — figli
	«	76.	«	5.	sun — suo
	«	78.	«	11.	pooo — poco
	«	81.	«	2.	camune — comune
n.	«	81.	«	4.	cose — case
	«	85.	«	23.	dovono — devono
	«	92.	«	9.	omonima — omonimia
	«	*ivi.*	«	26.	face — fece
	«	94.	«	2.	tuoi — suoi
	«	95.	«	39.	agli — dagli
n.	«	96.	»	1.	לו שיש לא — לו שיש לו
	«	99.	«	11.	Gerto — Certo
	«	106.	«	11.	rintegrasti — rintuzzasti
n.	«	109.	«	30.	aon — non
n.	«	*ivi.*	«	34.	degli — e degli
n.	«	117.	«	8.	עמד — חמל
	«	118.	«	21.	נשה — נשא
n.	«	134.	«	1.	ליהם — כליהם
n.	«	141.	«	17.	antichitè — antichità
	«	142.	«	17.	alcun altra — alcun' altra
	«	144.	«	21.	בערך — בערך
	«	145.	«	18.	del principio — dal principio
	«	154.	«	4.	Perche — Perchè
	«	157.	«	12.	credersi — credesi
	«	162.	«	11.	רכן — לכן
	«	*ivi.*	«	22.	שאבתם — ושאבתם
	«	163.	«	4.	potrebbe dirsi — non potrebbe dirsi
	«	171.	«	15.	piacrri — piaceri
	«	174.	«	18.	parola — parole
	«	183.	«	10.	הסכל — השכל
	«	187.	«	18.	conformi — conforme
	«	189.	«	10.	poiche — poichè
	«	193.	«	18	da — dà
	«	197.	«	15.	alle — alla
	«	203.	«	15.	tre — tra

Digitized by Google

		ERRORI	CORREZIONI
p. 204.	lin. 23.	poichè	perchè
« 207.	« 5.	sensato	scusato
« 215.	« 19.	curporis	corporis
« 219.	« 7.	come e	come è
« 221.	« 18.	passò	posò
« 222.	« 1.	attribuito	attribuita
n° « 223.	« 14.	il luminoso	luminoso
« 227.	« 2.	ci	si
« 228.	« 11.	spiega	spiegano
« 229.	« 27.	nella nostre	nelle nostre
« 233.	« 2.	Alfakan	Alfakar
« *ivi.*	« 7.	plinio	Plinio
« 235.	« 14.	canafta	canaftu
« 237.	« 5.	E	È
n. « 239.	« 1.	הרמה	הראה
« *ivi.*	« 15.	משוטטות	משוטטים
« 240.	« 11.	daremo ascolto	daremo ascolto?
« 243.	« 20.	potrei	potrai
« 246.	« 10.	ההיח	הריח
« 247.	« 5.	ותשב	ותשת
« *ivi.*	« 16.	discernono	discernano
« *ivi.*	« 17.	משוטטים	משוטטות
« 248.	« 19.	che è	— è
« 253.	« 30.	l' *assenza*	l' *essenza*
« *ivi.*	« 3.	il senso ע'	il senso di ע'
« *ivi.*	« 9.	della facoltà	delle facoltà
« 256.	« 21.	applicato	applicata

00576210

Digitized by Google

PROPRIETA' DEL TRADUTTORE.

2 AG 2714

Digitized by Google

LA

GUIDA DEGLI SMARRITI

TRATTATO

DI TEOLOGIA E DI FILOSOFIA

DI

MOISÈ BEN MAIMON

DETTO

MAIMONIDE

Tradotto per la prima volta in francese sull' originale arabo ed accompagnato da note critiche, letterarie ed esplicative.

DA

S. MUNK

recato in italiano con nuove note

DA

D. I. MARONI

TOMO II.

LIVORNO

TIPOGRAFIA I. COSTA E C.

1871.

Digitized by Google

Digitized by Google

AL CAV. DOTT. GIUSEPPE LEVI

NELLA MEDICA SCIENZA DOTTO VALENTISSIMO

VERSO I POVERI PIETOSO

PER BONTÀ E VIRTÙ CARO A TUTTI

QUESTO SECONDO VOLUME

DELLA GUIDA DEGLI SMARRITI

DI MAIMONIDE

CHE FU STRENUO MEDICO E FILOSOFO NELL' ETÀ DI MEZZO

D. I. MARONI

IN SEGNO DI UN AFFETTO CHE PER TEMPO NON MENOMA

D. D. D.

Digitized by Google

Digitized by Google

GUIDA DEGLI SMARRITI

PARTE PRIMA

(SEGUITO)

CAPITOLO XLVII. (1)

Già molte volte dicemmo (2) che tutto ciò che il popolo crede essere un' imperfezione, o che non possa figurarsi come compatibile con Dio, i libri profetici non lo attribuirono metaforicamente a Dio, sebbene ciò sia nella stessa condizione di quelle cose che gli furono attribuite; perchè quelle cose che gli furono date per attributi sono riputati, in qualche modo, perfezioni, o almeno possiamo figurarcele (come cose appartenenti a Dio). Ciò posto (3), bisogna che spieghiamo perchè attribuirono metaforicamente a Dio l' udito, la vista e l' odorato, mentre non gli attribuirono il gusto, nè il tatto, poichè Egli si trova nella medesima condizione di altezza riguardo a tutti i cinque sensi, i quali costituiscono tutti una imperfezione riguardo alla percezione per (l' essere) che non percepisce se non mediante i sensi (4), poichè questi sono passivamente commossi, impressionati (da un' altra cosa) interrotti e soggetti al dolore, come gli altri organi. Quando noi diciamo che Dio vede, il senso è che percepisce le cose visibili, e (quando diciamo) che ode, ciò vuol dire che percepisce gli oggetti dell' udito; e così si potrebbe attribuirgli il gusto ed il tatto, interpretando in questo senso, che percepisce gli oggetti del gusto e quelli del tatto. In fatti la condizione di percezione è

Digitized by Google

uguale per tutti (i sensi); e se si escludesse da Dio la percezione che appartiene ad uno (dei sensi), bisognerebbe escluderne la percezione di tutti, ossia (la percezione) dei cinque sensi ; ma da che si afferma, riguardo a lui, la percezione di uno di loro, ossia, (da che si afferma) che percepisce quel che percepisce uno dei sensi, bisogna che percepisca gli oggetti di percezione di tutti i cinque. Troviamo tuttavia che i nostri libri (santi) dicono : וירא ה' וישמע ה' וירח ה' « *Il Signore vide il Signore udì, il Signore odorò,* e che non dicono : ויטעם ה', וימשש ה' « *Il Signore gustò, nè il Signore toccò.* La ragione di ciò è, che nella mente di ogni uomo vi è una convinzione che Dio non potrebbe essere in contatto coi corpi come lo è un corpo con un altro, poichè (gli uomini) non possono vederlo (5). Ora questi due sensi, ossia, il gusto ed il tatto, non percepiscono gli oggetti di loro sensazione che toccandoli ; ma la vista, l' udito e l' odorato, percepiscono gli oggetti di loro sensazione anche quando i corpi dotati delle qualità percettibili (6), si trovano lontani ; e perciò, secondo il pensare del popolo era permesso (attribuirli a Dio) (7). Oltre di che, attribuendogli metaforicamente questi sensi, si aveva lo scopo d' indicare ch' egli percepisce le nostre azioni ; e l' udito e la vista bastavano per questo, ossia, che mediante questi sensi (8) si percepisce tutto quello che un altro fa o dice. È così che i Dottori, tra varie esortazioni, dissero sotto forma di ammonizione e di avvertimento : דע מה למעלה ממך עין ראה ואזן שמעת « *Sappi cosa vi è sopra di te, un occhio che vede ed un orecchio che ode* » (9).

Tu saprai dunque, esaminando bene (la cosa) (10), che tutti (i sensi) si trovano nella stessa condizione, e che, come allontanarono da Dio le percezioni del tatto e del gusto, si dovrebbero, per la stessa ragione, allontanare quelle della vista, dell' udito e dell' odorato, poichè sono tutte percezioni corporali, passioni, condizioni mutabili ; se non che le une appariscono come imperfezioni (11), ed invece le altre sono considerate come perfezioni. Così l' immaginazione apparisce come una imperfezione, ma nel pensiero e nell' intelligenza, l' imperfezione non è manifesta (per tutti) (12) ; e perciò non usarono metaforicamente, parlando di Dio, la parola רעיון, che indica l' im-

Digitized by Google

maginazione, ed invece usarono la parola מחשבה e תבונה, che indicano il pensiero e l' intelligenza; p. es: ומחשבותיו אשר חשב « *Ed i pensieri* (divisamenti) *che pensò* (Ger., 49, 20) (13); ובתבונתו נטה שמים « *E colla sua intelligenza stese il cielo* » *(Ivi*, 10, 12*)* Avvenne dunque anche per le percezioni interiori quello che avvenne per le percezioni esteriori cioè, che le une sono attribuite (a Dio), e le altre non lo sono. E tutto ciò secondo il linguaggio degli uomini (14): quello che (gli uomini) credono essere una perfezione gli fu attribuito; ma quello che è un imperfezione manifesta non gli fu attribuito. Tuttavia, se bene si esamini la cosa (15), non vi è alcun attributo essenziale e reale (16) aggiunto alla sua essenza, come sarà dimostrato.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLVII.

(1) In questo capitolo l' autore spiega perchè non furono attribuite a Dio le percezioni di tutti indistintamente i sensi, e di tutte le percezioni interne. (MARONI)

(2) V. cap. 26 e cap. 46. (MUNK).

(3) Al-Harizi tradusse : לפי השיעור הזה *stimando e giudicando così*, ma non presenta bene il significato *(a)* (MUNK).

(4) Cioè, i sensi non danno mai che una percezione imperfetta, anche riguardo alle percezioni sensibili, ed anche per gli esseri che non hanno altre percezioni. *(b)* (MUNK).

(5) Nell' Ibn-Tibbon : שהרי אף בעיניהם לא יראוהו — (MARONI).

(6) Letteralmente : *che portano quelle qualità (c)*, ossia, che sono substratum *(d)* delle qualità necessarie per produrre le sensazioni della vista, dell' udito e dell' odorato. Queste qualità sono : il colore, il suono e la qualità odorifera. (MUNK).

(7) Le parole : attribuirli a Dio, che noi aggiungiamo nella nostra traduzione, sono espresse in alcuni mss. (del testo arabo). Così nell' Ibn-Tibbon : על כן היה נאות ליחסם לשם בדמיון ההמון, ed Al-Harizi, secondo la lezione che abbiamo adottata, traduce : והיה זה מקובל במחשבת ההמון *E ciò era permesso secondo il pensiero del popolo.* (MUNK).

(8) Il testo ha בה, *con quello*, che si riferisce a ciascuno dei due sensi in particolare. Anche le versioni hanno il singolare בו e שישיג in attivo; onde il soggetto del verbo sarebbe Iddio, il che non presenterebbe un senso conveniente. (MUNK).

(9) V. Misnà, part. 1. trattato Aboth, cap. 2. §. 1. L' autore cita questo passo per mostrare che anche i Dottori parlarono dell' occhio e dell' orecchio di Dio, per indicare che Dio conosce le nostre azioni e le nostre parole. (MUNK).

(a) Nell' Ibn-Tibbon : לפי ההנחה הזאת, *secondo questa premessa.* (MARONI).
(b) V. cap. 32, n. 4. (MARONI).
(c) Nell' Ibn-Tibbon : הנושאים לאיכיות ההם (MARONI).
(d) *Substratum* o *substantia* (sostanza), da *sub* (sotto), e da *stare* (stare) o *sterni* (essere disteso) significa : ciò che sta o è nascosto sotto le qualità ed i fenomeni. Questa parola di origine scolastica, non è che la traduzione fedele della parola greca che composta ugualmente, apparve, per la prima volta, col medesimo significato, nel linguaggio filosofico di Aristotile. Niun uomo, che abbia buon senso, non contesterà questa regola di grammatica : Ogni aggettivo si riferisce ad un sostantivo ; o questo assioma di logica : Ogni attributo suppone un soggetto. Ma queste due proposizioni non sono, l' una nel linguaggio, l' altra nella forma generale dei nostri giudizj, che l' espressione di un principio metafisico : Ogni fenomeno, ogni qualità, ogni maniera di essere si riferisce ad una sostanza. E veramente, in ciascuno degli oggetti che percepiamo, o che solo concepiamo come possibili, siamo costretti, per una legge immutabile della nostra natura, a distinguere due parti. Dei fenomeni che passano, ed una sostanza che resta ; delle qualità variabili, o moltiplici, ed un essere identico ; e queste due parti sono talmente legate alla nostra intelligenza, che ci è impossibile ammettere l' una senza l' altra. Non possiamo comprendere un essera senza qualità nè delle qualità senza un essere. È questa legge del nostro spirito, che si chiama il principio o la legge della sostanza. (MARONI).

Digitized by Google

(10) Nell' Ibn-Tibbon : ואתה היודע על דרך האמת — L' autore vuol dire, che se si sono escluse da Dio le percezioni del gusto e del tatto, per le ragioni che si sono indicate ; anche quelle della vista, dell'udito e dell' odorato, che furono metaforicamente applicate a Dio e che sono pur esse vere imperfezioni, si dovevano ugualmente escludere ; se non che queste tre ultime sono dagli uomini considerate come perfezioni, e come spiega. V. R. Scem Tob. (MARONI).

(11) Nell' Ibn-Tibbon : יראה חסרונו מיד *Si conosce la sua imperfezione* (di ciascuno di quei sensi) *subito.* (MARONI).

(12) Cioè, il popolo riconosce bene che l' immaginazione è una facoltà imperfetta, che non si potrebbe attribuire a Dio ; ma il pensiero e la intelligenza gli appariscono come facoltà perfettissime. (MUNK).

(13) La profezia è sopra Edom. Dopo avere predetta la rovina dell' Idumea, che diverrà un luogo di desolazione, e sarà una sovversione pari a quella di Sodoma e Gomorra, il profeta soggiunge : לכן שמעו עצת ה' אשר יעץ אל אדום ומחשבותיו אשר חשב אל יושבי תימן וכו' —

« *Ascoltate dunque la risoluzione ch' Egli prese contro Edom, ed i suoi divisamenti da lui fatti contro gli abitanti di Teman,* ecc. Teman era uno dei figli di Elifaz figlio di Esau. (MUNK).

(14) V. cap. 26. (MUNK).

(15) Nell' Ibn Tibbon : ועל דרך האמת — (MARONI).

(16) V. cap. 50, nota 2 e 3. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO XLVIII. (1)

Tutte le volte che l'idea di udire si trova attribuita a Dio, troverai che Onkelos il proselito, se ne allontanò e la spiegò in questo senso, che la cosa pervenne sino a Dio, ossia, che la percepì; e quando si tratta di una preghiera, spiega (il verbo שמע) in questo senso: che Dio accolse o non accolse (la preghiera). Egli dunque si esprime sempre, per tradurre le parole וישמע ה' colle parole ושמיע קדם ה' « *fu udito dinanzi al Signore.* » e dove si tratta di una preghiera; p. es.: = שמע אשמע צעקתו « *Udirò il suo sclamore (Esodo, 22, 22)* traduce = קבלה אקבל *accoglierò.* È ciò che fa di continuo nella sua parafrasi, senza dipartirsene in alcun passo. Ma riguardo ai passi in cui la vista è attribuita a Dio, Onkelos vi mostrò una incostanza sorprendente (2), nè saprei rendermi ragioue dello scopo e dell' intenzione ch' ebbe in ciò; poichè in alcuni passi tradusse וירא ה', colle parole וחזא ה' « *Ed il Signore vide,* ed in altri passi tradusse quelle stesse parole וגלי קדם ה' « *e fu manifesto dinanzi al Signore.* E poichè tradusse וחזא ה', *il Signore vide,* ciò prova all' evidenza cha il verbo חזא, *vedere,* nella lingua siriaca, è omonimo, e che indica tanto la percezione dell' intelligenza quanto quella dei sensi; ma se tale fu le sua opinione, vorrei sapere perchè evitò (quel verbo) in alcuni passi, traducendo וגלי קדם ה' « *e fu manifesto dinanzi al Signore.* Tuttavia, l' esame degli esemplari, che trovai, del Targum (di Onkelos), oltre quello che aveva udito dire all' epoca de' miei studj; mi fece vedere (3) che, tutte le volte che trovava il verbo ראה (vedere) riferito ad una ingiustizia o a qualche cosa di nocevole o ad un atto di violenza, lo tradu-

Digitized by Google

ceva וגלי קדם ה' = Il verbo חזא (vedere) in quella lingua (aramaica) (4) implica certamente l' idea di percepire e di riconoscere la cosa percetta quale fu percetta (5) ; e perciò, quando (Onkelos) trovava il verbo vedere riferito ad una ingiustizia, non diceva וחזא ה' ma וגלי קדם ה' (6). Trovai dunque che in tutto il Pentateuco, qualunque volta che il verbo ראה (vedere) è applicato a Dio, lo traduce (letteralmente) חזא eccettuati i passi seguenti : כי ראה ה' בעניי « *Poiché Dio vide la mia afflizione. (Gen.* 29 , 32*)*, egli traduce : ארי גלי קדם ה' עולבני « *Poiche la mia onta fu manifesta dinanzi a Dio.* — כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך « *Poiché vidi tutto ciò che Laban ti fa. (Ivi,* 31 , 12*)* — ארי גלי קדמי « *Poiche è palese dinanzi a me;* e benchè chi gli parlava fosse un angiolo, non gli fu attribuita la percezione indicante conferma o (approvazione) della cosa, perchè si tratta di un' ingiustizia ; וירא אלהים את בני ישראל « *Iddio vide i figli d' Israel. (Esodo,* 2 , 25*)*. וגלי קדם ה' שעבודא דבני ישראל « *La schiavitù dei figli d' Israel fu palese dinanzi al Signore;* — ראה ראיתי את עני עמי « *Vidi l' afflizione del mio popolo. (Ivi,* 3 , 7*)* — מגלא גלי קדמי שעבודא דעמי « *La schiavitù del mio popolo è palese dinanzi a me.* — וגם ראיתי את הלחץ « *Ed anche vidi l' oppressione.* — ואף גלי קדמי דחקא « *Ed anche è palese dinanzi a me l' oppressione.* — וכי ראה את עניים « *E che aveva veduto la loro miseria. (Ivi,* 4 , 31*)* — וארי גלי קדמוהי שעבודהון *E che la loro schiavitù era palese dinanzi a lui* — ראיתי את העם הזה « *Vidi questo popolo. (Ivi,* 32 , 9*)* — גלי קדמי עמא הדין « *Questo popolo si è manifestato dinanzi a me,* poichè il senso è : vidi la loro ribellione, come anche (nelle parole) וירא אלהים את בני ישראל « *Iddio vide i figli di Israel,* il senso è : vide la loro afflizione. (Esodo, 2, 25): (7) וגלי קדם וירא ה' וינאץ « *Il Signore vide e fu irritato. (Deut.* 31 , 19*)* — ה' « *E ciò fu manifesto dinanzi a Dio.* — כי יראה כי אזלת יד « *Poichè vide che la forza vien meno. (Ivi, v.* 36*)* — ארי גלי קדמוהי « *Poiche è manifesto dinanzi a lui,* che anche quì si tratta di un' ingiustizia commessa verso di loro e della vittoria del nemico. In tutto questo fu coerente, ed ebbe riguardo a queste parole : = והבט אל עמל לא תוכל « *E non potresti riguardare alla iniquità.* — *(Habac,* 1 , 13*)* (8); e perciò, tutte le volte che si tratta di schiavitù e di ribellione, traduce : גלי קדמי o גלי קדמוהי —

Digitized by Google

Ma, questa buona ed utile interpretazione, che non ha in sè dubbio, si trova difettosa in tre passi (9), che, secondo la regola, si dovevano tradurre וגלי קדם ה', ed invece vi troviamo in diversi esemplari: וחזא ה' « *Ed il Signore vide.* Sono i seguenti: ויראה ה' כי רבה רעת האדם « *Il Signore vide che era grande la malvagità degli uomini. (Gen. 6, 5)* — וירא אלהינו את הארץ והנה נשחתה « *Iddio vide la terra ed ecco si era corrotta. (Ivi, v. 12)* — וירא ה' כי שנואה לאה « *Il Signore vide che Leà era odiata. (Ivi, 29, 31)* — Io credo probabile che siasi introdotto un errore negli esemplari (10); poichè non abbiamo l' autografo di Onkelos, da dire che forse aveva una particolare interpretazione per questi passi (11). Che se tradusse le parole: אלהים יראה לו השה קדם ה' גלי « *Iddio vedrà (sceglierà) per lui l' agnello. (Ivi, 22, 8)* — אמרא, *Dinanzi a Dio è palese l' agnello,* fu perchè questo passo (letteralmente tradotto) non facesse credere che Dio avesse bisogno di cercare (quell' agnello) per metterlo in presenza (12), oppure (fu) perchè trovava anche sconveniente in quella lingua (aramaica), di mettere in rapporto la percezione divina con un individuo (13) degli animali irragionevoli. Bisogna accuratamente ricercare a questo riguardo la vera lezione degli espmplari, e se si trovino quei passi come dicemmo, non intendo la sua intenzione in questo (14).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLVIII.

(1) Dopo avere spiegato nel capitolo precedente perchè non furono attribuite a Dio, le percezioni di tutti indistamente i sensi; osserva in questo capitolo i vari modi usati da Onkelos nel tradurre le espressioni udire e vedere (MARONI).

(2) Il verbo (arabo) תלון, significa *prendere diversi colori, cangiare di colore*, e figuratamente: *essere variabile*, incostante. La traduzione di Ibn-Tibbon ha: פירש בו אנקלוס פירושים מופלאים « *Onkelos diede a questo riguardo delle spiegazioni sorprendenti (a).* Questa traduzione è poco esatta, come lo fece osservare Ibn-Fakira (Morè-ha-Morè, pag. 150-151), che spiega in questa occasione il vero senso del verbo arabo תלון, rammentando che nei proverbi arabi l' uomo incostante e volubile è assomigliato al camaleonte che cangia spesso di colore. V. Freytag *(b)*, Prov. ar., 1, 409; de Sacy, *Comment. ar.* sopra le *Sedute di Harizi*, seduta 22. (pag 206 della nuova ediz). (MUNK).

(3) Letteralmente: *dopo avere esaminate le copie ecc. . . . . trovai ecc.* (MUNK).

(4) Nella versione francese talvolta è detta lingua siriaca, talvolta aramaica. È sempre la lingua caldaica del Targum, e chiamasi ugualmente לשון סורי o לשון סורסי *lingua siriaca*, e לשון ארמי *lingua aramaica*. Era la lingua dello stesso paese della Mesopotamia, detto nella scrittura ארם נהרים, che dopo assoggettata dagli Assiri (אשור), fu chiamata prima אסוריא, e poi, omessa l' Aleph, fu detta סוריא, Soria, nome usato nella Misnà. V. Talmud di Bab. trat. Babbà Kammà, fog. 83. e Tossafoth. V. anche Luzzatto, Filoxenus (אהב גר), p. 87. Come già si disse (v. cap. 27 n. 2, *a*), il caldaico ed il siriaco erano due principali dialetti aramaici (MARONI).

(5) Cioè, questo verbo indica, non solo la percezione, ma anche la conferma e l' approvazione della cosa percetta. Non si potrebbe dunque applicarlo a Dio, quando l' oggetto della percezione è un male, poichè Dio non può approvare il male. (MUNK).

(6) Secondo il Luzzatto (Filoxenus, pag. 4), quando trattasi semplicemente di cosa che cada sotto il senso della vista, Onkelos traduce sempre וחזא; ma quando nel verbo ראה si comprendono effetti morali, come כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך, che indica, non solo le vessazioni sensibili usate verso Iacob, ma ancora le macchinazioni e tutti i malvagi pensieri di Laban, traduce: גלי קדמי — (MARONI).

(a) R. Scem-Tob spiega: פירושים זרים « *Spiegazioni strane.* (MARONI).

(b) Freytag (Giorgio Guglielmo) fiorì in Halla nell' alta Sassonia, e fu coevo di Sacy (v. Cenni sulla vita di S. Munk, n. 5). Fu distinto orientalista e professò l' arabo in Bonna. Sono celebri tra le sue opere il suo Lessico Arab. latin. l' Arabum Proverbia e la sua Chrestom. arabica. (MARONI).

Digitized by Google

(7) L'autore vuol dire, che Onkelos evitò, in questi due passi, il verbo vedere, perchè si trattava di un male, ossia, nell' uno degli atti di ribellione del popolo ebreo, nell' altro, della sua afflizione. (MARONI).

(8) Vuol dire, che Onkelos ebbe sempre riguardo a ciò che disse Habacuc, che nulla di male e d' ingiustizia duò dirsi concepito da Dio. (MAR.

(9) Letteralmente : *mi fu ferita* o *guastata da tre passi*. (MUNK).

(10) E veramente nel primo di quei tre passi, alcune edizioni hanno וגלי קדם ה', e queste medesime parole si trovano nel terzo passo, nella parafrasi attribuita a Ionathan ben-Uziel, il cui autore ebbe sotto gli occhi quella di Onkelos *(a)*. (MUNK).

(11) L' autore vuol dire : Se fossimo sicuri che Onkelos avesse realmente scritto, in questi tre passi וחזא ה', bisognerebbe supporre che avesse avuto qualche motivo particolare per far così, e cercare l' interpretazione ch' egli potè dare a questi passi ; ma poichè è assai probabile che non siano che errori del copista, non dobbiamo attribuirgli una intenzione particolare riguardo a questi passi. (MUNK).

(12) Letteralmente : *affinchè ciò non facesse credere che dovesse principiare la sua ricerca e la sua produzione,* o *che Dio dovesse prima cercarlo e produrlo.* (MUNK).

(13) La parola (araba) שכץ, *individuo,* che Ibn-Tibbon tradusse, troppo leggermente אחד, *uno,* invece di tradurre איש, e che Al-Harizi omise nella sua versione, non è qui senza importanza. Secondo il sistema dell' autore, solo gl' individui della specie umana sono guidati dalla Provvidenza ; ma riguardo agli altri animali, la Provvidenza divina non si estende che alle specie, abbandonando gl' individui al caso. V. part. 3, cap. 17. (MUNK).

(14) Cioè, l' intenzione di Onkelos, al quale si riferisce il pronome (arabo) לה — È in questo senso che Al-Harizi tradusse איני יודע מה היתה כונתו — Molti mss. ed alcune edizioni d' Ibn-Tibbon hanno להם, ma l' edizione *princeps* ha לו — (MUNK.)

(a) V. cap. 7, nota 2. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO XLIX.

Neppure gli angioli hanno corpo (1); si anzi, sono intelligenze separate da ogni materia. Tuttavia sono esseri prodotti e fu Dio che li creò, come si spiegherà. Nel Berescith Rabbà (2) dicesi: ואת להט החרב המתהפכת ע"ש משרתיו אש לוהט · המתהפכת שהם מתהפכים פעמים אנשים פעמים נשים פעמים רוחות פעמים מלאכים — Questa espressione: La fiamma della spada che si volge (Gen. 3, 24), corrisponde a quest' altra (espressione): I suoi servi sono un fuoco divampante. (Salm. 104, 4) (3); (e dicesi:) המתהפכת *(che si volge)*, perchè (gli angioli) si trasformano: talora (sono chiamati) uomini, talora donne, talvolta venti (o spiriti), talvolta angioli (4). « Con questo passo dichiararono che gli (angioli) non sono materiali, che non hanno una figura stabile e corporea fuori dello spirito (5), e che anzi, tutto questo non esiste che nella visione profetica e secondo la facoltà immaginativa, come diremo parlando del senso vero del profetismo. Se si dice (in questo passo): פעמים נשים *(talora donne)*, è perchè i profeti vedevano talvolta gli angioli sotto la figura di donne, e si allude a questo passo di Zacaria (Cap. 5, v. 9): והנה שתים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם « *Ed ecco due donne uscivano ed il vento (soffiava) nelle loro ali.* »

Tu sai che la percezione di ciò che è privo di materia e spoglio affatto di corporeità è difficilissima pel uomo, (quando ciò non sia dopo un grande esercizio,) e particolarmente per chi non distingua fra l' intellettuale e l' immaginario, e che il più delle volte non si appoggi che sulla percezione dell' immaginazione, in guisa che per lui, ogni cosa immaginata esista o possa esistere, e ciò che non possa essere colto dal-

Digitized by Google

l' immaginazione (6) non esista nè possa esistere (7). Tali persone, (cioè, la maggior parte di quelli che studiano,) non hanno mai un' idea esatta di alcun soggetto, nè alcuna cosa oscura si chiarisce per loro. Ed è anche per questa difficoltà (8) che i libri profetici usarono delle parole che, col loro senso letterale, farebbero credere essere gli angioli corporali, avere alcuni moti, avere una forma umana, ricevere gli ordini da Dio, trasmetterli (agli uomini) e fare quello ch' egli vuole per suo ordine : tutto ciò per condurre lo spirito a (conoscere) la loro esistenza e (a sapere) ch' essi sono viventi e perfetti, come abbiamo dichiarato riguardo a Dio (9). Ma se si fossero limitati a rappresentarli così (10) la loro vera essenza (11) sarebbe stata nell' immaginazione del popolo, simile all' essenza di Dio ; poichè usarono ugualmente riguardo a Dio delle parole il cui senso letterale sembrerebbe (indicare) che fosse un corpo avente vita, moto ed una forma umana. Fu dunque per indicare allo spirito ahe il grado della loro esistenza è inferiere al grado di Dio, che unirono alla loro figura alcuna cosa della figura di animali irragionevoli, onde fare comprendere che l' esistenza del Creatore è più perfetta della loro, come l' uomo è più perfetto dell' animale irragionevole (12). Ma della figura dell' animale (13), nulla assolutamente attribuirono loro se non che le ali ; poichè alcuno non potrebbe figurarsi il volo senza le ali, come non potrebbesi figurare il camminare senza i piedi, e così non potrebbe figurarsi l' esistenza di queste facoltà se non in questi soggetti (14). E scelsero il volo (come attributo degli angioli) per indicare che sono vivi, perchè questo è il più perfetto ed il più nobile tra i moti locali degli animali, ed in cui l' uomo vede una grande perfezione, desiderando egli stesso di poter volare, onde fuggire facilmente tutto ciò che gli è nocevole e pervenire presto a ciò che gli è utile, a qualunque distanza sia. Fu dunque perciò che attribuirono loro quel moto ed anche perchè l' uccello, in un brevissimo spazio di tempo, ora si mostra ed ora si nasconde, ora si avvicina ed ora si allontana, poichè sono queste circostanze che si devono generalmente ammettere negli angioli, come si dichiarerà. Questa pretesa perfezio-

Digitized by Google

ne, ossia, il moto del volo, non fu attribuito a Dio in nessuna maniera, poichè è un moto appartenente ad un animale irragionevole. Nè tu devi prendere abbaglio riguardo a queste parole : וירכב על כרוב ויעף *Montò sopra un cherubino e volò (Salm. 18, 11)* ; poichè quì era il cherubino che volava (15). Si volle dire con quell' allegoria, che quella cosa accadeva rapidamente (16) ; e come si disse altrove : הנה ה' רוכב על עב קל ובא מצרים *Ecco il Signore monta sopra una nube veloce ed entra in Egitto (Isaia, 19, 1)*, in cui si volle dire che quella sciagura cadrebbe rapidamente sopra di loro (17). Nè anche ti devi lasciare indurre in errore dalle espressioni che trovi, particolarmente in Ezechiel, come : פני שור, *faccia di bue*, פני אריה, *faccia di leone*, פני נשר, *faccia di aquila (Ezech. 1, 10,)* וכף רגל עגל, *pianta di un piede di vitello (Ivi v. 7)* (18) ; poichè vi è per tutto ciò un' altra interpretazione che udirai più tardi (19) ; oltre di che, quella non è se non la descrizione delle Hajoth (חיות) (20). Questi soggetti saranno spiegati con dei cenni che basteranno per risvegliare l' attenzione (21). Quanto al moto del volo (attribuito agli angioli), si trova in ogni luogo nei testi (sacri), e (come dicemmo) non è possibile figurarselo che per mezzo delle ali, e perciò accordarono loro le ali per indicare una circostanza della loro esistenza, non per indicare il loro vero essere. Bisogna sapere che a tutto ciò che si muove di un moto rapido, si attribuisce l' atto di volare per indicare la rapidità del moto. Si dice, per esempio : כאשר ידאה הנשר « *Come vola l' aquila* » *(Deut. 28, 49)*, perchè l' aquila è quella tra tutti gli uccelli che vola e si lancia più rapidamente, onde passò in proverbio. Bisogna anche sapere che le ali sono le cause (efficienti) del volo ; e perciò le ali che appariscono (nelle visioni profetiche) sono dello stesso numero delle cause del moto di ciò che si muove (22) Ma questo non è lo scopo di questo capitolo.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLIX.

(1) Dopo aver affermata l' incorporeità di Dio, malgrado le varie espressioni che si trovano nella scrittura, viene ora a dimostrare che neppure gli angioli hanno corpo, sebbene nelle visioni profetiche vengano loro attribuite delle forme. V. R. Scem-Tob. (MARONI)

(2) V. alla fine della Sez. 21 (MUNK)

(3) Cioè, la parola להט *fiamma, splendore*, indica gli angioli chiamati altrove אש לוהט, *un fuoco divampante*. (MUNK)

(4) L' autore stesso cita un passo in cui gli angioli sono indicati col nome di נשים, *donne*; il nome di אנשים, *uomini*, si trova per esempio, Gen. 18, 2; quello di רוח, *vento o spirito*, Sal. 104, 4 e Re I — 22, 21. (MUNK)

(5) Vuol dire, che le figure corporali colle quali appariscono non esistono che nello spirito di chi le vede e non hanno un' esistenza reale. Si trova di sovente l' espressione כארג אלדהן (חוץ לנפש), *fuori dello spirito*, per indicare la realtà obbiettiva, come si dice che una cosa è (בנפש) פי אלדהן, *nello spirito*, per indicare la concezione subbiettiva, corrisponda o no a qualche cosa di reale *(a)*. La parola דהן, abbraccia il complesso di tutte le facoltà e disposizioni spirituali, anche l' immaginazione, ed invece la parola עקל, indica l' intelletto o l' intelligenza. Si può dunque dire che una cosa è פי אלדהן, *nello spirito*, quando anche non sia che nell' immaginazione. V. p. es: cap 3°, dove la percezione dei sensi, indipendentemente o fuori dello spirito, è opposta tanto all' immaginazione che alla percezione dell' intelligenza. I traduttori ebrei, non avendo trovato una parola per tradurre la parola araba דהן, l' hanno tradotta quasi sempre come עקל *(intelletto)*, colla parola שכל, il che può causare della confusione. Bisogna penetrarsi di quel che dicemmo per ben comprendere, nelle versioni ebraiche, le espressiani בשכל e חוץ לשכל V. le eccellenti osservaverzioni fatte su questo soggetto da Schejer nel suo scritto intitolato: Das Psycologische System des Maimonides, pag. 60 e seg. (MUNK).

(6) Letteralmente: *e ciò che non cada nella rete dell' immaginazione.*

(7) L' autore allude qui al sistema dei Motècallemin. V. cap. 73, proposizione 10 (MUNK).

(8) Cioè, per questa difficoltà che trovano nel percepire le cose incorporee, quelli particolarmente che non fecero studj speculativi. (MARONI).

(9) V. cap. 46. (MARONI).

(10) Letteralmente: *se si fossero arrestati, riguardo ad essi, a questa immaginazione*, ossia a questa maniera di presentarli alla immaginazione *(b)*. (MUNK).

(a) V. cap. 5, nota 22. (MARONI).

(b) Cioè, se si fossero limitati a rappresentarli colla forma umana. Così nell' Ibn-Tibbon:

Digitized by Google

(11) Letteralmente : *la loro verità (realtà) e la loro essenza.* (Munk).

(12) L' autore vuol dire, che i libri profetici attribuirono agli angioli forma e moto per le stesse ragioni che ciò attribuirono a Dio, parlando secondo il linguaggio degli uomini.; ma perchè non si creda che l' essenza degli angioli sia come quella di Dio, per indicare anzi che il grado della loro essenza è inferiore, mischiarono alla loro figura qualche cosa della figura dei bruti, ossia le ali che servono al volo, moto fra tutti il più nobile. (Maroni).

(13) Al-Harizi traduce : מהבנית בעלי חיים , e l' Ibn-Tibbon aggiunge le parole : שאינם מדברים — (Munk).

(14) Cioè, nelle ali e nei piedi che servono di substratum a quelle due facoltà. (Munk).

(15) Cioè, il soggetto del verbo ויעף (*e volò*), non è Dio, ma il Cherubino, onde bisognerebbe tradurre : *Montò sopra un cherubino che volava.* (Munk).

(16) V. il Kim'hi nel suo commento dei Salmi, che spiega come l' autore וירכב על כרוב ויעף וידא על כנפי רוח ר"ל מהירות הנזירה — Parlasi dell' eccidio dei nemici di David, contro i quali Iddio lo rese vittorioso. (Maroni).

(17) In quella profezia, Isaia prenunzia gravi calamità all' Egitto, ed allude, secondo Gesenius, al tempo di Psammetico; secondo altri al tempo in cui l' Egitto fu conquistato da Cambise re di Persia. (Maroni)

(18) L' autore vuol dire, che in questi passi, Ezechiel sembra attribuire agli angioli, oltre le ali, altre parti del corpo degli animali, al contrario di quello che fu detto di sopra. (Munk).

(19). V. part, 3. cap. 1. dove l' autore dice che quì si tratta di facce umane somiglianti alle facce di alcuni animali. (Munk).

(20) Cioè, degli animali celesti di Ezechiel, che secondo l' autore, indicano le sfere stesse, non gli angioli o le Intelligenze delle sfere. (Munk).

(21) V. i primi capitoli della 3. parte. (Munk).

(22) Maimonide, come lo fanno osservare i commentatori, allude quì particolarmente, al moto delle sfere celesti, rappresentate, secondo lui, dalle 'Hajoth, o animali celesti della visione di Ezechiel. Le 'Hajoth (חיות) hanno quattro ali, e così le cause del moto delle sfere sono quattro, cioè : la loro sfericità, la loro anima, la loro intelligenza e la loro suprema intelligenza separata *(a)* o Dio, oggetto del loro desiderio. V. part. 2. di quest' opera, cap. 4 e 10. (Munk).

שאם יעמיד אדם בהם — e come spiegano i commentatori שאם הגיחו הנביאים הנחה שיתנבדלים הם על צורת אדם וכו' — (Maroni).

(a) Più esattamente : il loro intelletto e l' intelligenza separata. V. part. 2, cap. 10.— (Munk. — Nuove agg. e correz.).

Digitized by Google

CAPITOLO L.

Sappi (1) o lettore del mio presente trattato, che la fede non è una cosa che si esprima (solamente), ma è una cosa che si concepisce nell' animo, credendo che la cosa sia come vien concepita. Se dunque, trattandosi di opinioni vere o reputate tali, ti contenti di esprimerle con parole, senza concepirle, nè crederle, e, tanto maggiormente, senza cercarvi una certezza, è una cosa facilissima ; ed è così che tu trovi molti uomini stupidi che ritengono (nella memoria) delle credenze onde non concepiscono assolutamente alcuna idea. Ma se tu sei di quelli il cui pensiero s' innalzi per salire a questo alto grado, (che è) il grado della speculazione, e per avere la certezza che Dio è uno, di una unità reale, nè si trovi in lui nulla di composto, nulla che sia virtualmente divisibile in qualsiasi maniera ; bisogna che tu sappia che Dio non ha alcun attributo essenziale (2), sotto alcuna condizione, e che, come non si può ammettere che sia un corpo, così è inammissibile che abbia un attributo essenziale (3). Chi credesse esser egli uno, avente molti attributi, esprimerebbe bensì, colla sua parola, che è uno, ma, nel suo pensiero, il crederebbe moltiplice. Ciò sarebbe simile a quello che dicono i cristiani : Egli è uno e tuttavia è tre, ed i tre sono uno ; poichè sarebbe come se uno dicesse : egli è uno, ma ha molti attributi, e lui ed i suoi attributi fanno uno, pur escludendo la corporeità e credendo la semplicità assoluta (di Dio) ; come se il nostro scopo fosse solamente di cercare come ci dobbiamo esprimere, non ciò che dobbiamo credere (4). Non vi può essere fede che quando vi sia stata concezione (5) ; poichè la fede consiste

Digitized by Google

nell' ammettere come vero quello che fu concepito (e nel credere) che ciò che è fuori dello spirito è come fu concepito nello spirito. Se si aggiunga a questa credenza (la convinzione) che il contrario di quello che si crede sia assolutamente impossibile e che non esista nello spirito alcun mezzo per confutare quella credenza, e per pensare che il contrario possa essere possibile, è questa la certezza (6). Se ti spogli dei desideri e delle abitudini, se sei intelligente e consideri bene quel che io sono per dire, nei capitoli seguenti, sulla negazione degli attributi (7), avrai necessariamente della certezza a questo riguardo, ed allora sarai di quelli che concepiscono l' unità di Dio, non di quelli che solo la esprimono colla loro bocca, senza concepirne un' idea, e che appartengono a quella classe onde fu detto : קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם « *Tu sei vicino alla loro bocca e lontano dal loro interno* » *(Ger., 12, 2)*. L' uomo deve essere anzi, di quelli che concepiscono la verità e la comprendono, quando anche non la esprimano, come fu ordinato agli uomini virtuosi, dicendo loro : אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה « *Dite (pensate) nel vostro cuore, sul vostro letto, e state silenti* » *(Salm., 4, 5)* (8).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO L.

(1) Questo capitolo serve d' introduzione a ciò che l' autore dirà nei dieci capitoli seguenti (dal cap. 51 al 60), sugli attributi. Prima di cominciare la sua teoria, tutta spiritualista, degli attributi di Dio, teoria sì lontana dalle credenze volgari, egli crede dover dare una definizione della fede, ossia, di quella che merita realmente questo nome, e che non è una semplice professione di fede, ma un pensiero intimo, un' idea che, quando anche non sia obbiettivamente vera, lo è almeno nello spirito di chi l' ha concepita, e non ha nulla di assolutamente inammissibile. (MUNK).

(2) Attributo (da *tribuere ad*) significa, in generale, una qualità, una proprietà qualunque ; qualsiasi cosa che possa dirsi di un altra. Senza parlare degli attributi logici, gli attributi reali o metafisici, sono sempre qualità reali, essenziali ed inerenti, non solo alla natura, ma alla sostanza stessa della cosa. Così, l' unità l' identità e l' attività sono attributi dell' anima ; poichè non potrei negarli senza negare nel medesimo tempo l' esistenza dell' anima stessa. La sensiblità, la libertà e l' intelligenza sono facoltà, non attributi dell' anima. In Dio non vi sono veramente attributi, poichè in Dio, tutto è divino, ossia. assoluto, o meglio si direbbe : in Dio tutto è compreso nella sua essenza e nella unità dell' essere necessario. Non è che per difetto della nostra intelligenza che noi, come si disse altrove (cap. 10 nota 7), siamo costretti a considerare la divina perfezione come divisa in tante varie e distinte perfezioni, che chiamiamo, impropriamente, attributi. V. nella nota seguente le varie opinioni professate. nel medio evo, riguardo agli attributi di Dio. (MARONI).

(3) La quistione degli attributi è una di quelle che maggiormente occupò i Dottori mussulmani ed ebrei del medio evo. Alcuni Dottori, pur professando l' unità assoluta di Dio, credevano tuttavia di poter ammettere un certo numero di attributi eterni ed essenziali, ossia, inerenti alla essenza divina, come la vita, la scienza, la potenza e simili. La setta dei Mo'tazali *(a)*, in generale negava gli attributi come incompatibili colla

(a) La prima setta che apparve nell' Islamismo fu quella dei Kadriti, ossia, di quelli che professavano la dottrina di Kadr. La parola (potere). ha qui il senso di libero arbitrio. Ai Kadriti erano opposti i Dijabariti, fatalisti assoluti, da Dijabar (costringimento). Questi ultimi negavano tutti gli attributi di Dio, del quale facevano un ente astratto, privo ci ogni qualità e di ogni azione. Contro di loro sorsero i Sifatiti o partitanti degli attributi. che prendendo alla lettera tutti gli attributi di Dio che si trovano nel Korano, caddero in un grossolano antropomorfismo. Dalla scuola di Hasan al-Basri (di Bassora), uscì la setta dei Mo'tazali o dissidenti, i cui elementi erano già stati dati nelle dottrine delle sette precedenti. Wasil Ibn-Atha, nato sulla fine del 7. secolo, discepolo di Hasan, essendo stato scacciato dalla scuola come dissidente ; si fece egli stesso capo scuola, riducendo a sistema le opinioni delle sette precedenti e di quella particolarmente dei Kadriti.

I Mo'tazali si suddividono, essi stessi, in molte sette; che differiscono in punti secondari ; ma tutti si accordano a non riconoscere in Dio degli attributi distinti dalla sua essenza, e ad evitare, con ciò tutto quello che sembra poter contrastare al dogma dell' unità di Dio. Essi accordavano

Digitized by Google

unità assoluta. Vi erano tuttavia alcuni tra di loro, che ammettevano degli attributi essenziali, dicendo che Dio è vivente per la sua essenza, non per l' attributo della vita, che sa per la sua essenza, non per l' attributo della scienza, e così gli altri. V. Pocock, Spec. hist. Arab. pag. 214 e seg. ed ibidem, il testo d' Abul-Faradj *(b)* p. 19. Questi ultimi, secondo il nostro autore, non sono nel vero più di quelli che professano apertamente gli attributi di Dio. Fedele ai principj dei filosofi, egli rigettò gli attributi essenziali in un modo assoluto. V. più avanti, pag. 53. (Munk).

(4) Quelli, dice l' autore, che danno a Dio molti attributi, pur proclamando la sua unità, la sua incorporeità e la sua semplicità assoluta, sono in contradizione con se stessi, e si direbbe che, secondo loro, si tratti piuttosto di esprimersi in un tal modo, che di penetrarsi del vero senso delle credenze. I Mo'tazali, ragionando contro i sostenitori degli attributi eterni ed essenziali, rimproveran loro, come il nostro autore, di cadere in un errore simile a quello dei Cristiani che ammettono in Dio tre persone. V. Pocock nel luogo citato pag. 216: *Infidelitatis arguuntur christiani quod tria statuunt aeterna; quid ergo de us pronuntiandum qui septem aut plura statuunt?* (Munk).

(5) V. Introduzione, nota 10. (Maroni).

(6) La certezza ha per condizione l' evidenza, che è la chiarezza e la distinzione delle idee. È la qualità onde alcuni oggetti del pensiero si mostrano del tutto al nostro spirito, che può comprenderli senza difficoltà ed intenderne tutti i rapporti. Vi sono tuttavia delle cose che si credono senza averne evidenza, ma pur essendovi una specie di certezza. Non è per un sacrifizio volontario della ragione e della sua libertà, ma, anzi, per l' eccellenza della ragione stessa e per una necessità della nostra natura intellettuale, perchè riconosciamo non potere quelle cose essere altrimenti, quantunque cercheremmo invano di comprenderle, e dovendo scegliere tra l' incomprensibile e l' assurdo, concludiamo che l' incomprensibile deve essere la verità. (Maroni).

all' uomo il libero arbitrio e riconoscevano la giustizia di Dio nei premi e nelle pene. I Mo'tazali dovettero impiegare le armi della dialettica (v cap. 71) per difendere il loro sistema contro gli ortodossi e gli eretici, tra i quali tenevano il mezzo, ed essi furono che posero in uso la scienza ilm-al-calam (scienza della parola), probabilmente perchè si occupava della parola divina. Quelli che la professavano furono chiamati Motècallemin. Con questo nome fiorì più tardi una scuola importante, onde i Mo'tazali continuarono ad essere uno dei rami principali (v, Int, nota 19 *p*). (Maroni)

(b) Aboul Faradi (Gregorio) conosciuto coi nomi di Abulfaragio e בר עברי (figlio dell' Ebreo), perchè figlio di un medico ebreo, fu storico e medico arabo cristiano di Metilene. Nacque nel 1226 e morì vescovo di Aleppo nel 1286. Scrisse di teologia, logica, dialettica, economia, ed altre scienze, ed una *Cronaca* o *Storia Universale*, dalla creazione del mondo fino al 1286. Quest' opera fu tradotta in latino da Pocock, col titolo di Specimen hist. arabum Non deve confondersi con *Abu Alfaragio*, Karaita di Palestina, che fiorì nel secolo 12, autore di un commento sul Pentateuco, combattendo le opinioni dei Rabbaniti; nè con altro Aboul Faradj (Alì), nato ad Ispaan nell' 897 e morto in Bagdad nel 967, autore del *Kitab Aghain*, raccolta di canti o poesie arabe. (Maroni).

Digitized by Google

(7) Cioè, sulla necessità di allontanare da Dio tutti gli attributi affermativi. (MUNK).

(8) L' autore vuol provare con questo verso, che la vera fede consiste nella parola pensata più che nella parlata; che è insomma l' adesione della mente alla verità. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LI.

Vi sono nell' esistenza (1), molte cose chiare e manifeste, alcune delle quali sono nozioni prime (2) e cose sensibili, ed altre sono cose quasi simili a queste; talmente che, quando anche si lasciasse l' uomo com' è (3), non avrebbe bisogno di prova per quelle cose. Tali sono, per esempio, l' esistenza del moto, quella della libertà di agire che ha l' uomo, l' evidenza della nascita e della distruzione (4), e le proprietà naturali delle cose, (proprietà) che toccano i sensi, come il calore del fuoco ed il freddo dell' acqua; e si potrebbero citare molte altre cose simili. Ma quando furono proclamate delle stráne opinioni da quelli che erano nell' errore, o che avevano in ciò uno qualsiasi scopo, colle quali opinioni si mettevano in opposizione colla natura dell' ente, e negavano ciò che è percepito dai sensi o volevano far credere all' esistenza di quello che non esiste (5); gli uomini della scienza dovettero provare l' esistenza di quelle cose manifeste e la non esistenza delle cose di pura supposizione (6). Così troviamo che Aristotile prova il moto, perchè era stato negato (7), e dimostra la non esistenza degli atomi (8), perchè ne era stata affermata l' esistenza (9).

Di questa medesima categoria è il bisogno di allontanare da Dio gli attributi essenziali (10), poichè è una nozione prima (11) che l' attributo è una cosa distinta dall' essenza del soggetto qualificato, e che è una circostanza dell' essenza e, per conseguenza un accidente (12). Se l' attributo fosse l' essenza stessa del soggetto qualificato, non sarebbe che una tantologia (13), come, per esempio, se si dicesse: l' uomo

Digitized by Google

è un uomo; o sarebbe la spiegazione di un nome, come, per esempio, se si dicesse: l' uomo è un essere vivente (o animale) ragionevole (poichè *essere vivente* e *ragionevole* esprime l' essenza dell' nomo e la sua realtà, e non vi é una terza idea, oltre quella di essere vivente e di ragionevole, che costituiscono l' uomo, il quale è qualificato dalla vita e dalla ragione, o per meglio dire, questo attributo è la spiegazione di un nome, non altra cosa, ed è come se si dicesse: che la cosa il cui nome è uomo è quella che è composta di vita e di ragione.

È chiaro dunque che l' attributo è necessariamente una di queste due cose: o è l' essenza stessa del soggetto, e quindi la spiegazione di un nome, cosa che per questo riguardo (14), non escludiamo da Dio, bensì per un altro riguardo, come si dichiarerà (15); o l' attributo è cosa distinta dal soggetto, o piuttosto (16) aggiunge qualche cosa al soggetto, il che tenderebbe a fare dell' attributo un accidente di quella essenza. Ma escludendo dagli attributi del Creatore la denominazione di accidente, non se ne esclude l' idea, poichè tutto quello che si aggiunge all' essenza vi è accessorio e non il complemento della sua vera idea, e questo precisamente è il senso dell' accidente (17). Arrogi, che se vi fossero molti attributi, vi sarebbero per conseguenza, molte cose eterne; ma non vi è unità che ammettendo una essenza una e semplice, nella quale non sia nè composizione, nè moltiplicità di idee, sì anzi un' idea unica, che trovisi una da qualunque parte sia riguardata ed in qualunque aspetto sia considerata, nè in alcuna maniera, nè per alcuna causa, possa essere divisa in due idee, nè fuori dello spirito né nello spirito del pensatore (18), come si dimostrerà in questo trattato.

Alcuni pensatori (19) giunsero sino a dire che gli attributi di Dio non siano nè la sua essenza, nè alcuna cosa fuori della sua essenza (20); ma ciò corrisponde a quello che alcuni altri dissero: « Le condizioni (21) (è così ch' essi chiamano le idee generali) (22), non sono nè esistenti nè non esistenti (23); ed a quello che altri ancora dissero: « La sostanza semplice (l' atomo) non è in uno spazio, ma occupa

Digitized by Google

una posizione limitata (24), e: « L' uomo non ha azione, ma ha l' acquisizione (25). » Tutte queste sono asserzioni che si dicono solamente, che esistono nelle parole e non negli spiriti, e che, tanto meno possono aver esistenza fuori dello spirito (26). Ma, come tu sai e come sanno tutti quelli che non si ingannano da se stessi, esse sono difese con una esuberanza di parole e con immagini di un falso splendore, sostenute con declamazioni ed invettive (27) e con molti modi (di discussione) presi nello stesso tempo dalla dialettica e della sofistica (28). Ma se dopo averle enunciate ed averle sostenute con tali mezzi (29), si rapportassero in se stessi alla propria credenza (30), non troverebbero altra cosa che la confusione e l' impotenza (dello spirito), sforzandosi a dare l' esistenza a ciò che non esiste ed a creare un termine medio tra due opposti, infra i quali non avvene alcuno; poichè, vi può essere un termine medio tra ciò che esiste e ciò che non esiste o tra l' identità e la non identità di due cose (31) ? A ciò furono spinti, come dicemmo, perche si abbandonavano alla immaginazione e si figuravano sempre che tutti i corpi esistenti fossero essenze, ciascuna delle quali avesse necessariamente degli attributi, nè mai si potesse trovare un' essenza di un corpo esistente sola senz' attributo ; e persistendo in quest' immaginazione, credettero che Iddio stesso fosse composto di cose diverse (cioè) della sua essenza (32) e di idee aggiunte all' essenza. Alcuni, spingendo più oltre l' antropomorfismo, lo credettero un corpo avente degli attributi, ed altri, invece, innalzandosi al di sopra di quest' infimo grado (33), allontanarono da Dio il corpo e lasciarono sussistere gli attributi. Tutto ciò, perchè seguivano il senso letterale dei libri rivelati, come dichiarerò nei capitoli che tratteranno di questi soggetti (34).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO XLI.

(1) Nell' Ibn-Tibbon: במציאה; leggasi במציאות — (MARONI).

(2) V. cap. 34, nota 47. (MUNK).

(3) L' autore vuol dire, che quelle cose sono talmente chiare, che anche l' uomo semplice, il cui spirito non sia stato coltivato, le ammette subito, senza che sia d' uopo dimostrargliele. (MUNK).

(4) V. cap. 28, nota 34. (MUNK).

(5) L' autore parla degli atomi e del vuoto, come spiega dopo e che chiama cose di pura supposizione. (MARONI).

(6) Letteralmente: affermare quelle cose evidenti ed annullare (o escludere) l' esistenza di quelle cose supposte (MUNK)

(7) Vedi la Fisica di Aristotile e particolarmente la confutazione delle prove allegate da Zenone *(a)* contro l' esistenza del moto, lib. 4.° cap. 2.° e libro 7.°, cap. 8 (MUNK)

(8) Ibn-Tibbon traduce: החלק שאינו מתחלק « *La parte indivisibile* » espressione che definisce, con precisione, l' atomo, secondo il sistema degli atomisti *(b)*. (MARONI)

(9) V. Ivi lib. 6, cap. 1 e seg. (MUNK)

(10) Vuol dire: cosi è d' uopo escludere da Dio gli attributi, per esservi chi, come i Sifatiti, gli ammette; sebbene, ammessa l' unità di Dio, essere assoluto, non dovrebbe esservi bisogno di provare la non esistenza degli attributi, per le ragioni che seguita a dire. (MARONI)

(11) V. cap. 34, n. 45 (MARONI)

(12) Accidente (da accidere). Così si chiama, nel linguaggio della scolastica e della filosofia peripatetica, ogni modificazione o qualità che non

(a) Questo Zenone, che fu confutato da Aristotile, è Zenone di Elea (o Velia), città della Magna Grecia, dov' egli nacque verso il 490 av. l' E. V. Fu discepolo di Parmenide, celebre filosofo pure di Elea; entrambi principali rappresentanti della scuola Eleatica, fondata da Senofane in Elea, circa un secolo avanti, innestandola colla scuola pitagorica. — Gli Eleatici spinsero all' eccesso il sistema delle idee, e staccatisi dall' esperienza, dichiararono puri fenomeni le cose e ricondussero la realtà all' intelligenza, identificando il mondo e Dio. Essi dicevano: Dal niente niente si fa, nè alcuna cosa dal non essere può passare all' essere; per la qual cosa, tutto è una sola cosa, immutabile, eterna, ed anche immobile; perchè il moto implicherebbe un cangiamento. Zenone non aggiunse nulla al sistema di Parmenide, cui si limitò a difendere; e tutta la sua argomentazione fu diretta contro il moto, che dichiarò impossibile. (MARONI).

(b) Uno dei più celebri fra gli atomisti fu Democrito nato in Abdera di Tracia nell' anno 470 av. l' E. V. ma il vero creatore della filosofia atomistica, in Grecia, fu Leucippo di Mileto, che visse verso il 428, e ne formò i principali elementi a Democrito. Democrito ed il suo amico Leucippo, come lo chiamava Aristotile, sostenevano: 1. che il vuoto esiste come il pieno, l' essere come il non essere, 2. che la divisibilità dell' essere, conseguenza del vuoto, ha necessariamente dei limiti, e da questi due principj deducevano che tutta l' esistenza altro non fosse che la riunione di un numero infinito di elementi indecomponibili ed invisibili: questi elementi sono gli atomi, i quali si riuniscono, o si separano senza disegno, senza legge e seguendo il solo capriccio del caso. Tutto l' universo non è che una di queste fortuite combinazioni, ed il caso che lo fece nascere, può pure distruggerlo. La vita è un giuoco meccanico di questi piccoli corpi; l' anima un aggregato di atomi più leggeri e rapidi. (MARONI.)

Digitized by Google

appartenga all' essenza di una cosa (v. cap. 57), e che non sia l' espressione de' suoi attributi costitutivi ed invariabili. Tali sono i vizi riguardo all' anima ed il moto riguardo al corpo ; poichè l' anima non è naturalmente e costantemente viziosa, e così la materia non puo essere tratta dalla sua inerzia che ad intervalli in forza di un impulso estraneo. Non si devono confondere gli accidenti coi fenomeni. In generale, questi possono essere costanti, inerenti alla natura stessa delle cose, e per conseguenza essenziali ; quelli, sempre al di fuori della essenza degli esseri, furono esattamente definiti de Aristotile : « quello che non accade, nè sempre nè ordinariamente » Qualunque accidente è inammissibile in Dio unico ed immutabile. (MARONI)

(13) Tantologia. Voce derivata dal greco : significa quella figura rettorica che è replica della stessa cosa, ma con altre parole. Cosi nell' Ibn-Tibbon : כפל במאמר (MARONI)

(14) Cioè considerando l' attributo come la semplice spiegazione del nome che ne è il soggetto (MUNK)

(15) V. il cap. seg., in cui l' autore mostra che Dio non potrebbe essere definito. (MUNK)

(16) Nell' Ibn-Tibbon : אבל הוא ענין מוסף (MARONI)

(17) L' autore volge quì il discorso a quelli che dando a Dio degli attributi e dicendo che questi attributi sono cose che si aggiungono alla sua essenza, pretendono nondimeno ammettere che Dio non abbia accidenti. Non basta, dic' egli, evitare la parola accidente per cancellarne l' idea, ed ammettendo che Dio abbia degli attributi distinti dalla sua essenza si ammette necessariamente ch' egli abbia degli accidenti, poichè ciò che si aggiunge all' essenza e ne è distinto, non può esserne che l' accessorio e non potrebbe formarne il complemento essenziale. (MUNK).

(18) Vuol dire, che non abbia in sè stessa moltiplicità, e neppure apparisca moltiplice allo spirito. (MUNK).

(19) Le parole (arabe), אהל אלנטר, significano letteralmente : — uomini della speculazione *(a)*. L' autore non intende parlare qui dei filosofi, propriamente detti, ma dei teologi che applicano la speculazione filosofica al dogma religioso ; e le diverse proposizioni che cita, appartengono ai Motècallemin o scolastici musulmani (v. Introd. nota 19 *b*), che il Karaita Aharon ben Elia *(b)*, nel suo עץ חיים, indica spesso colla denominazione di חכמי המחקר, simile a quella di cui si serve quì il nostro autore. (MUNK).

(20) Un teologo arabo, citato da Reland *(c)*, si esprime sugli attri-

(a) Nell' Ibn-Tibbon : אנשים בעלי העיון — (MARONI).

(b) Aharon ben-Elia Karaita, nativo di Nicomedia, fiorì nel secolo 14. e compose varie opere, tra le quali il עץ חיים, opera filosofica e teologica che espone i fondamenti della religione e la verità della Legge Mosaica secondo la dottrina dei Karaiti. Riguardo al Karaismo, vedi Introduzione, nota 32 , *a*. (MARONI).

(c) Adriano Reland, dotto orientalista, nacque a Ryp, villaggio olandese l' anno 1676. — Di 24 anni professò filosofia ad Hardevich, poi lingue orientali ed antichità ecclesiastiche a U-

Digitized by Google

buti di Dio così: « Tutti questi attributi eterni, sono compresi nella sua essenza e sussistono in lui da eternità in eternità, senza divisione, nè variazione; ma tuttavia non si può dire che questi attributi siano lui stesso, come non si può dire che siano essenzialmente differenti, essendo ciascuno degli stessi attributi congiunto ad un altro, come la vita colla scienza o la scienza colla potenza, e simili. V. la religione dei Maomettani, tradotta da Reland, Lez. 1. V. Brucher *(a)*. Hist. critic. philos. t. 3. p. 160. (MUNK).

(21) Nell' Ibn-Tibbon: העניינים — (MARONI).

(22) Cioè, le idee di genere e di specie. V. la nota seguente. (MAR).

(23) Le parole arabe אלמעני אלכליה significano gli *universali*, o *le idee generali*, esprimenti i generi, le specie, ecc. V. Maimonide, *Compendio di Logica*, cap. 10. Si vede da questo passo che la quistione, che si agitava tra i *Nominalisti* ed i *Realisti (b)* occupava anche i pensatori arabi,

trecht, dove morì nel 1718. Lasciò varie opere, è tra le altre: De religione Muhamedica. (MARONI)

(a) G. Jacopo Brucker, nacque ad Augsbourg nel 1696, e vi morì nel 1770. È celebre la sua Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta (Lipsia 1742). È una grande compilazione, in cui la vita e le opinioni dei filosofi sono esposti fedelmente. L' autore ne pubblicò anche un compendio. (MARONI).

(b) Due grandi scuole, nel medio evo, ebbero seguaci numerosi e valenti, e sono i nominalisti ed i Realisti. Ecco l' oggetto della quistione. Oltre le idee individuali, le quali non sono che l' immagine e la memoria degli oggetti reali e concreti, che la percezione ci fece conoscere, vi sono nello spirito delle idee generali; e sono quelle idee che rendono possibile il ragionamento, l' induzione, l' analisi, la sintesi e tutte le altre funzioni dell' intelligenza. — Queste idee generali, alcune sono astratte, come quelle idee che esprimono i generi e le specie, le modificazioni e le qualità degli spiriti e dei corpi; per esempio, l' idea generale di albero, di animale, di vegetale, di colori, di facoltà, di virtù; altre come l' idee d' infinito, di bene e di male, di bello, di giusto, di causa ecc. fanno parte, in certo modo, della nostra intelligenza, e non attendono che la reazione dei fatti esterni per farsi conoscere ed entrare in funzione: queste si chiamano idee a priori.

Ma tutte queste idee astratte o a priori, non hanno esteriormente alcun oggetto corrispondente avente un' esistenza reale. Non vi sono nella natura fisica alberi in generale, nè animali in generale; non vi sono che alberi ed animali individuali. E così non vi sono nello spirito delle facoltà in generale o nel cuore delle virtù in generale; ma una tale facoltà o una tale virtù, personale all' individuo. Così, non vi è, nè nella natura, nè nello spirito una causa in generale, ma vi sono delle cause individuali, fisiche o morali; degli oggetti belli, delle azioni belle, o dei pensieri belli. Queste idee sono dunque semplicemente concepite dallo spirito; esse esistono solo sinchè sono nello stato permanente di puro concetto dell' intelligenza.

Un altro fenomeno avviene nell' intelligenza, di cui bisogna tener conto. Queste idee astratte ed a priori, non si presentano allo spirito nello stato solamente di puro concetto, ma sono sempre accompagnate da un segno. Il segno più generale che le esprima è la parola, il nome che loro corrisponde nel linguaggio, e da ciò deriva la parola Nominalismo, usata per indicare la dottrina che considera le idee generali come semplici concetti, rivestiti di una parola o di un nome, e non avanti alcuna esistenza reale fuori dello spirito. I Realisti invece dicevano: gli esseri universali, i generi e le specie avere, estrinsecamente al soggetto ed all' oggetto particolare, una realtà sostanziale. L' origine di tale quistione rimonta a Platone ed Aristotile. La dottrina di Aristotile corrispondente al Nominalismo, dominò sino all' 11. secolo nel quale s' impegnò la lotta tra Roscellino (1), nominalista e Guglielmo di Champeaux (2), realista. Fra il Nominalismo ed il Realismo sta il Concettualismo. Fu Adelardo (3), che pretese modi-

(1) *Giovanni Roscellin, bretone, canonico di Compiegne, fu discepolo di S. Anselmo vescovo di Cantorbery, ed è considerato come capo dei nominalisti. (Maroni)*

(2) *Guglielmo de Champeaux, così detto dal villaggio di questo nome dove nacque verso la fine dell' 11. secolo, fu discepolo di S. Anselmo e maestro di Adelardo, che fu poi sempre suo avversario. Morì nel 1121. (Maroni).*

(3) *Adelard (o Adeilard), nacque a Palais, presso Nantes, nel 1079. e fu celebre pel suo sapere. Fondatore del Concettualismo, ebbe sempre avverso Champeaux. Morì in un Monastero di Cluny, dopo una breve vita voluttuosa e piena di sciagure. (Maroni)*

Digitized by Google

e che vi erano alcuni tra loro, i quali cercavano di conciliare insieme le due opinioni e di allontanare ciò che ciascuno di loro aveva di troppo assoluto, quasi come fecero i Concettualisti *(a)*. È naturale che questa quistione, che ha la sua vera origine nelle teorie di Platone e di Aristotile e che Porfirio *(b)* accennò nel principio della sua Isagoge, sia stata agitata dai filosofi arabi; ma non ebbe, presso di loro, la stessa importanza che presso i filosofi cristiani del medio evo. Quanto a Maimonide stesso, fedele seguace di Aristotile, dichiara che gli universali non hanno alcuna esistenza, fuori dello spirito. V. la 3. parte di quest' opera al principio del cap. 18. (Muna).

(24) Questa proposizione appartiene ai Motècallemin atomisti, la cui dottrina sarà esposta piu avanti(v. cap. 73). Colla parola (araba) מכאן, sembra ch' essi intendessero lo spazio riguardo alla sua estensione o alle sue dimensioni; e colla parola חיז, lo spazio circoscritto ne' suoi limiti. Benchè l' atomo, dicono essi, non abbia alcuna estensione, è tuttavia circoscritto e separato da dei limiti, da ciò che l' avvicina; è, per così dire, il corpo senza dimensioni, il punto considerato come primo elemento della estensione, ma che non ne ha esso stesso. Ecco come Al-Diordjani *(c)* nel suo *Kitab al-Tarifat*, o *Libro delle definizioni*, spiega le parole מכאן e חיז come usate dai Motècallemin: « *Macan* presso i Motècallemin, è il vuoto ideale che è occupato dal corpo, il quale vi fa penetrare le sue dimensioni « *Hayyiz*, presso i Motècallemin è il vuoto ideale occupato da una cosa, sia estesa, come il corpo; sia non estesa, come la sostanza semplice o (l' atomo). » Si vede che il *Macan* non è attribuito che al corpo avente delle dimensioni, ed invece il *Hayyiz* è attribuito nello stesso tempo al corpo esteso ed all' atomo. Le parole אנואר אפרד significherebbero, secondo Silv. Sacy, sostanza isolata dalla forma (v. Notizie ed estratti dei mss., tom. 10. pag. 65); ma questa spiegazinne è inesatta. Queste parole, che in fatti significano letteralmente sostanza isolata, furono usate dai Motècallemin

ficare il Nominalismo, dicendo che sotto le parole esprimenti gli universali vi è un senso, un concetto, e che quindi gli universali hanno un' esistenza logica o psicologica, ma non reale fuori dello spirito, il che torna al Nominalismo. (Maroni).

(a) V. la nota precedente. (Maroni).

(b) Porfirio, che fu capo della scuola Neoplatonica (v. cap. 17, n. 8. *c*), dopo Plotino (1), nacque a Tiro nel 233 dell' E. V. e morì in Roma nel 305. Fece molti viaggi e conobbe le scienze degli Ebrei e dei Cristiani; avverso sempre al Cristianesimo. Fra cinquanta o sessanta sue opere scientifiche e filosofiche, è celebre l' Isagoge o Introduzione all' Organon, che ne divenne inseparabile. (Maroni).

(c) Seid Scerif Zein-eddin Abul-Hasan Ali ben Mohammed Diorjani, fiorì in Persia nella seconda metà del secolo 9. ed è conosciuto col semplice nome di Scerif Diordjani. È autore di vari libri, tra i quali il Kitab al-Tarifat (Libro delle Definizioni), Dizionario dei termini tecnici della Grammatica, della prosodia, della teologia ecc. Il Tarifat si trova mss. nella Bibl. di Leida N. 1426 e nella Bodlejana 365. (Maroni).

(1) *Plotino fu uno de' più grandi genj filosofi dell' antichità, ed inaugurò la scuola Alessandrina. Seguace di Aristotile e di Platone, filosofo e poeta, Egiziano e Greco, Plotino riunì nel suo vaste ecclettismo le più varie sentenze. Nacque in Licopoli l' anno 205 dell' E. V., e morì in Campania nel 270. I suoi scritti raccolti insieme formano 54 libri, divisi in sei Eneadi, a cui fu dato ordine da Porfirio. (Maroni)*

Digitized by Google

per indicare l' atomo ch' essi chiamano אלגו אלדי לא יתגזא — o semplicemente אלגו — Ecco come si esprime Ibn-Rosch d nel suo Compendio della metafisica, lib. 1. parlando della sostanza (אלגוהר) — Citiamo la versione ebraica: — וכן מי שראה כי העצמות הרמוז אליו יתחבר מחלקים אשר לא יתחלקו קרא אתם עצמים כמו שנשמע הדברים מאנשי זמננו יקראו החלק אשר לא יתחלק העצה הפרדי — Così quelli che credono che la sostanza indicata sia composta di atomi, danno a questi il nome di sostanza, come udiamo i Motècallemin del nostro tempo denominar l' atomo la sostanza isolata o semplice (אלגוהר אלפרד) — L' espressione אלגוהר אלפרד somiglia alla parola monade usata da Leibnitz, quantunque non esprima precisamente la stessa cosa *(a)*. La pro-

(a) Goffredo Guglielmo Leibnitz, uno dei più grandi genj de' tempi moderni, ed il cui nome fu scritto, nella storia della filosofia, accanto ai nomi più gloriosi; nacque in Lipsia il 3 Luglio 1646, e morì nell' Annover, verso il 1716. Egli ebbe una scienza universale, ed universale fu pure l' azione che esercitò sugli affari del suo secolo. Razionalista ed idealista, la sua ideologia come la sua psicologia e la sua teologia (v. alla fine di questa nota la spiegazione di queste parole, e per la parola teologia, v. cap. 17, n. 3. *b*), ed in una parola tutto il suo sistema, dipende e deriva dalla sua dottrina della natura generale degli esseri e della sua teoria della natura delle sostanze, conosciuta col nome di monadologia. L' ipotesi delle monadi è un realismo spiritualista. Le monadi non sono nè semplici idee, nè numeri puri, ne atomi corporali; ma atomi spiritualizzati; un mezzo fra l' idea e l' atomo, che partecipa di ambedue, senza essere, nè l' uno, nè l' altro.

La parola razionalismo, non è il nome di un sistema particolare di filosofia, nè indica un metodo, ma significa, in modo generalissimo, l' uso del ragionamento e della ragione nello studio delle quistioni religiose, morali e logiche. Non è tuttavia in questo senso generale che l' usarono i teologi. Essi intendono con questa parola, ogni sistema che sembri ammettere unicamente la ragione come principio della conoscenza, ad esclusione della rivelazione e della tradizione.

Chiamasi idealismo, quella dottrina filosofica che considera l' idea come principio della conoscenza, o come principio della conoscenza e dell' ente insieme: l' idealismo occupa il posto più eminente nella storia della filosofia e della ragione umana. Noi lo troviamo alla culla della scienza, e lo veggiamo ricomparire, sotto forme diverse con più o meno splendore a tutte le epoche e presso tutti i popoli, l' intelligenza dei quali siasi innalzata alla filosofia. Appartengono alla scuola idealista i più grandi spiriti e le più grandi produzioni dell' umana intelligenza, e furono le dottrine idealiste che esercitarono l' azione più potente sul mondo, innalzandolo colle idee al di sopra delle forme periture e fuggitive degli esseri, richiamando in certo modo, l' anima alle sorgenti stesse della vita e comunicando alle sue facoltà, al pensiero, all' immaginazione, alla volontà una nuova energia. Fu in Grecia primieramente, che l' idealismo rivestì una forma severa e scentifica. Preparato dagli studj dei Pitagorici, e più di tutto dalla dialettica degli Eleatici, divenne, per opera di Socrate e di Platone un sistema profondo e compiuto. Quindi fu stazionario, sino agli ultimi tempi che prese in Germania una nuova direzione. Si contano tre grandi sistemi: 1. l' idealismo temperato di Platone, che considera l' idea come una condizione, una forma assoluta del pensiero, ma che vi è tuttavia una certa connessione tra il pensiero ed il suo oggetto, tra l' idea e l' essere. — 2. l' idealismo subbiettivo di Kant (v. Pref. n. 9. *b*), che considera l' idea come una semplice forma logica subbiettiva, che non passa i limiti del pensiero e non tocca nè l' essere, nè le realtà delle cose — 3. l' idealismo assoluto di Hegel (v. vita di S. Munk, n. 4), che considera l' idea confusa coll' essere e costituente l' essenza stessa delle cose. Tutte le altre teorie idealiste possono facilmente ridursi sotto uno di questi sistemi.

L' ideologia, nel senso vero della parola, è la scienza delle idee, considerate in sè stesse, ossia, come semplici fenomeni dello spirito umano, la scienza che considera ciò che le idee sono nello spirito, a quale occasione vi appariscono, ed i rapporti che hanno tra di loro e coi loro segni. Fondatore dell' ideologia fu Socrate, il padre della filosofia morale, che richiamò il pensiero allo studio di sè stesso e delle sue forme eterne, e proclamò, come condizione prima di ogni scienza, la conoscenza del soggetto, mediante il soggetto stesso.

Digitized by Google

posizione dei Motècallemin, citata quì da Maimonide, presenta una somiglianza sorprendente a quello che dice Leibnitz, parlando delle Monadi: *Substantia nempe, etsi non habeat in se exstentionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis.* V. le opere di Leibnitz, ediz. di Dutens, tom. 2. par. 1. (*Epistolae ad P. des Bosses*), p. 280. (MUNK).

Il Munk stesso, nelle Nuove Aggiunte e Correzioni, alla prima parte, aggiunge a questa nota quanto segue: « Non sarebbe impossibile che le parole monadi e sostanza semplice, Leibnitz le avesse tratte dai Motècallemin arabi, che conosceva mediante la lettura della Guida di Maimonide. Il dotto editore delle opere di Leibnitz, il Conte Foucher de' Careil *(a)*, scoprì, nella Bib. di Annover, tra diversi scritti, un quaderno contenente degli estratti della Guida, fatti da Leibnitz, secondo la versione latina, di Buxtorf, ed accompagnata da un piccol numero di osservazioni. Io sono debitore alla cortesia del Sig. Foucher di una copia di quel quaderno, che ha in principio le linee seguenti, notevoli pel giudizio che l' illustre filosofo vi esprime sopra Maimonide. « Egregium video esse librum Maimonides « qui inscribitur *Doctor perplexorum*, et magis philosophicum quam pu« tarem dignum adeo lectione attenta. Fuit in philosophia, matematicis, « medica arte, denique sacraæ Scripturæ inteligentia insignis. Legi ver« sionem a Buxtorfio editam, Basileæ, 1629, in 4.° » — Finiti gli estratti della prima parte della Guida, Leibnitz aggiunge questa nota: « Præ« clare distinguit inter intelletionem et imaginationem, docetque non « hanc, sed illam, de possibilitate judicare. » — (MUNK - N. aggiunte).

(25) Molti dottori della setta degli Asciariti *(b)* (che professa un fatalismo assoluto), ammettendo che le azioni degli uomini non procedano che dalla volontà e dalla Onnipotenza di Dio (v. part. 3. di quest' opera, cap. 77, 3. opinione), cercavano tuttavia di attribuire all' uomo, nella

La parola Psicologia, derivata dal greco (da Psyche, anima, e logos, discorso), significa: Discorso o Scienza dell' anima. È quella parte della filosofia che ha per oggetto la conoscenza dell' anima e delle sue facoltà, considerate in sè stesse e studiate col solo mezzo della coscienza. Essa può dirsi l' introduzione o il primo capitolo della filosofia. Il nome di Psicologia fu per la prima volta, usato da Rodolfo Coclenius, filosofo tedesco, vissuto nel secolo 16.; ma la scienza indicata da questo nome è antica quanto la filosofia. Tuttavia può dirsi che solo alla fine dell' ultimo secolo, divenne una scienza distinta, ed ancora più tardi fu riconosciuta nell' insegnamento al suo posto legittimo e col suo vero nome. La filosofia presso gli antichi si divideva in tre parti: la logica, la metafisica, e la morale, alle quali si frammischiavano, senza ordine e senza metodo, le osservazioni psicologiche da cui ciascuna di queste scienze era costretta a prendere i suoi principj. (MARONI).

(a) Luigi Alessandro Foucher de Careil, letterato francese, nato a Parigi il 4. Marzo 1826. È celebre la nuova edizione che fece delle opere di Leibnitz, di una grande importanza agli occhi dei dotti. Fu decorato della Legion d' onore nel 1859. (MARONI).

(b) La setta degli Asciariti, così denominati dal nome del suo fondatore Abul hasan Ali ben Ismael Al-Asciari di Bassora (nato verso l' anno 880 dell' E. V.), sorse nel principio del secolo 10. Esso riconosceva la preesistenza del Corano, gli attributi di Dio, e la predestinazione delle azioni umane; ma facendo alcune riserve, per evitare di cadere nell' antropomorfismo dei Sifatiti, e per non negare ogni specie di merito o di demerito nelle azioni umane. Le azioni degli uomini, dicevano essi, sono create dalla potenza di Dio, che ne è l' autore, non potendosi separare la volontà della prescienza; ma l' uomo ha tuttavia quello che si chiama acquisizione (כשב — Casb) cioè, un certo concorso nella produzione dell' azione creata, onde acquista un merito e un demerito. (MARONI).

Digitized by Google

causalità delle azioni, una piccola parte, per cui acquista un mérito o un demerito. Questo concorso dell' uomo nelle azioni create da Dio, ipotesi incomprensibile e senza significato, è indicato dalla parola *acquisizione*. (אכתשאב o כשב) — V. Pocock, *Specimen his. arab.*, pag. 239-240-248 e seg, ed il mio articolo *Arabes* nel *Diz delle scienze filos.*, t. 1. pagine 176 — V. più avanti, cap. 73, verso la fine della 6. prop. ed Aharon ben Elia, עץ חיים, cap. 4 ed 86, dove l' acquisizione è indicata in ebraico colla parola ריוח — (Munk).

(26) Vuol dire: lo spirito non può applicare alcuna idea a quelle asserzioni, le quali tanto meno corrispondono ad alcuna cosa di reale e di obbiettivo fuori dello spirito. (Munk).

(27) L' autore allude allo stile verboso ed alle immagini pompose che i Motècallemin usavano nei loro libri, come pure alla veemenza che mettevano nella discussione supplendo agli argomenti colle invettive e coi sofismi. V. al principio del capitolo 74 — La versione d' Ibn-Tibbon non concorda affatto col testo: — si devono cancellare le parole: — במאמרים שמשתדל אומרם לשמרם ברוב דברים, parole che non sembrano essere se non una glosa esplicativa, che i copisti fecero entrare nel testo. Le parole ובהוצאות רבות והרחקות, sono una doppia traduzione, e crediamo che si debba sopprimere la parola והרחקות — La versione di Al-'Harizi è quì preferibile a quella d' Ibn-Tibbon, essa dice: כי יעשו להם חזוק ברוב המלות והדמיונים המזוייפים ויחזקו אותם בקולות ובנעורות — (Munk).

(28) Letteralmente: *e con molte maniere (di argomentazioni) composta di dialettica e di sofistica.* (Munk).

(29) La versione d' Ibn-Tibbon ha באלו הדברים, il che sembra un antico errore di copista. Bisogna leggere באלו הדרכים, come ha Al-'Harizi. (Munk).

(30) Cioè, se poscia interrogassero la propria intima convinzione. (Munk).

(31) Letteralmente: *tra (questa alternativa) che di due cose l' una sia l' altra o sia altra cosa.* — L' autore allude a quelli i quali sostengono che gli attributi di Dio non sono, nè identici colla sua essenza, nè altra cosa fuori della sua essenza. (Munk)

(32) La parola עצמים, che hanno quì le edizioni della versione di Ibn-Tibbon dev' essere cangiata in עצמו, come hanno i mss. e l' edizione princeps. (Munk)

(33) La parola araba דרך significa fondo, profondità, grado infimo. I due traduttori ebrei, come già fece osservare Ibn-Falkira, tradussero male questa parola. Ibn-Tibbon, che sembra averla presa per una parola ebraica tradusse: ואנשים סרו מזה הדרך, ed Al-Harizi, intendendo דרך, nel senso di percezione espresse, peggio questo passo traducendo: ואנשים לא רצו זאת ההשגה ורחקו מעליה (Munk)

(34) V. cap. 53. (Munk)

Digitized by Google

CAPITOLO LII.

Tutte le volte che un soggetto abbia un attributo affermativo (1) e che dicasi essere tale, quell' attributo è senza meno di una delle cinque classi seguenti.

I. La **Prima Classe** è quella in cui la cosa ha per attributo la sua definizione (2), come, per esempio, quando s' indica l' uomo (dicendo) che è un animale ragionevole. Un tale attributo indica l' essere vero di una cosa (3), e già abbiamo dichiarato che è la spiegazione di un nome, non altra cosa (4). Questo genere di attributi deve, secondo tutti, essere allontanato da Dio, poichè Dio non ha cause anteriori che abbiano cagionata la sua esistenza, e che possano servire a definirlo (5). Perciò è generalmente ammesso da tutti i pensatori, i quali si esprimano con precisione (6), che Dio non potrebbe essere definito.

II. La **Seconda Classe** è quella nella quale la cosa ha per attributo una parte della sua definizione (7), come, per esempio, quando s' indica l' uomo per la qualità di animale o per la ragione. Qui vi è l' idea d' inerenza (8), poichè se diciamo : ogni uomo è ragionevole, ciò significa che in chiunque si trovi la qualità d' uomo, si trova la ragione (9). Questo genere di attributi, dev' essere, secondo tutti, allontanato da Dio ; poichè se avesse una parte di una quiddità, la sua quiddità sarebbe una cosa composta. Anche questa classe degli altributi è dunque inammissibile a suo riguardo come la precedente.

III. La **Terza Classe** è quella in cui l' oggetto ha per attributo alcuna cosa fuori della sua realtà e della sua essenza, nè quella cosa fa parte di ciò che compie e costitui-

Digitized by Google
UNIV. DI ROMA

sce l' essenza (10) e quindi vi forma (solo) una qualità. Ma la qualità che è genere superiore, è uno degli accidenti (11): se dunque Dio avesse un attributo di questa classe, sarebbe il substratum (12) degli accidenti, e ciò solo basta per provare che sarebbe un allontanarsi dalla sua realtà e dalla sua essenza il dire ch' egli abbia una qualità (13). Ma è ben da stupire come quelli che ammettono gli attributi escludano tuttavia da Dio la somiglianza (alle creature) e la qualificazione (14); poichè il dire che non può essere qualificato, significa ch' egli non ha alcuna qualità, ma qualunque attributo che sia dato ad una essenza in un senso affermativo ed essenziale (15), o ne costituisce l' essenza, ed allora è la stessa (essenza) o è una qualita di quella essenza.

I generi della qualità, come sai, sono quattro (16), e ti darò di ciascuno di questi generi un esempio, sotto la forma di attributo, per mostrarti l' impossibilità di ammettere in Dio questo genere di attributi.

Primo Esempio : quando si qualifica l' uomo per una delle sue capacità (17) speculative o morali (18), o per le disposizioni che ha come essere animato (19), come, per esempio, quando si dice : un tale legnajuolo o casto (20), o infermo. Non vi è differenza tra la denominazione di legnajuolo e quella di dotto o savio (21), che tutti (indicano) delle disposizioni nell' anima, e così non vi è differenza tra il dire casto ed il dire misericordioso ; poichè ogni arte, ogni scienza, ed ogni qualità morale permanente (22), è una disposizione nell' anima. Tutto ciò è chiaro per chi siasi alquanto occupato della logica.

Secondo Esempio : quando si qualifica la cosa per una potenza o una impotenza naturale che vi si trovi, come, per esempio, quando si dice : il tenero ed il duro. Non vi è differenza tra il dire tenero e duro e dire forte e debole (23) : tutto ciò (indica) delle attitudini naturali.

Terzo Esempio : quando si qualifica l' uomo per una qualità affettiva (24) o per le affezioni, come, per esempio, quando si dice : un tale collerico, o iracondo, o pauroso, o compassionevole, (25) senza tuttavia che ciò indichi

Digitized by Google

una qualità permanente (26). Di questo medesimo genere è la qualificazione pel colore (27), pel gusto, per l' odore, pel caldo, pel freddo e per l' aridità.

Quarto Esempio : quando si qualifica la cosa per ciò che è rapporto alla quantità come tale (28), come, per esempio, quando si dice : il lungo, il corto, il curvo, il retto, ed altre cose simili.

Considerando tutti questi attributi ed altri simili, tu li troverai inammissibili riguardo a Dio ; poichè non ha quantità, in guisa che possa esservi in lui una qualità come quelle che vi sono nella quantità come tale, nè è impressionato, nè passivamente affetto, onde possa esservi in lui una qualità di affezioni ; nè ha attitudini, onde possano esservi in lui delle potenze (facoltà) (29) o qualche cosa di simile, nè Iddio ha un anima, onde possa avere una disposizione e che vi siano in lui delle capacità, come la mansuetudine, il pudore ed altre simili, o ciò che appartiene all' essere animato come tale (30) per esempio, la sanità e la malattia. È dunque chiaro che ogni attributo il quale ritorni al genere superiore della qualità (31), non può trovarsi in Dio.

Così è dimostrato che queste tre classi di attributi, (cioè tutto quello che indichi una quiddità (32), o una parte di una quiddità, o una qualità qualsiasi che si trovi nella quiddità,) sono inammissibili riguardo a Dio poichè indicano tutti la composizione, che, come dimostreremo (33), è inammissibile riguardo a Dio (34).

IV. La **Quarta Classe** degli attributi è quella in cui s' indica la cosa pel suo rapporto con altra cosa, mettendola, per esempio, in rapporto con un tempo, con un luogo, o con un altro individuo, come, per esempio, quando si indichi Ruben (dicendo) che è padre del tale, o associato al tale, o abitante del tal luogo, o quegli che esisteva nel tal tempo. Questo genere di attributi non implica nè moltiplicità, nè cangiamento nella essenza del soggetto ; poichè questo Ruben di cui si tratta è (nello stesso tempo) associato a Simeone, padre di Enoch, padrone di Faluh, amico di Carmi, abitante nella tal casa e quello che nacque nel tal anno. Queste idee

Digitized by Google

di rapporto non sono, nè la sua essenza, nè, come la qualità, alcuna cosa nella sua essenza, e sembrerebbe, a prima vista, che si potesse attribuire a Dio questo genere di attributi : ma verificando la cosa ed esaminandola accuratamente, sarà chiaro che ciò non può farsi. Primieramente è cosa evidente che Dio non è in rapporto col tempo e collo spazio : poichè il tempo è un accidente che spetta al moto, quando in questo si considera l' idea di anteriorità e di posteriorità onde è calcolato (dal tempo) come ciò è spiegato nei luoghi particolarmente destinati a questo soggetto (35). Ora, essendo il moto proprio dei corpi, e Dio non essendo un corpo, ne risulta che non vi è rapporto tra lui ed il tempo. Così non vi è rapporto tra lui e lo spazio (36). Ma è d' uopo ricercare ed esaminare, se vi sia qualche vero rapporto tra Dio ed una delle sostanze create da lui, che possa servirgli di attributo. Che non possa esservi una relazione (propriamente detta) (37) tra lui ed una delle cose create da lui, ciò è evidente a prima vista : poichè una delle proprietà dei due relativi è la reciprocità perfetta (38), ma Dio è di una esistenza necessaria, e ciò che è fuori di lui è di una esistenza possibile, come dichiareremo (39), e, per conseguenza, non vi può essere relazione (tra Dio e la creatura). Ma che siavi tra loro un rapporto qualsiasi (40), è una cosa che fu giudicata ammissibile, sebbene non sia così. Certo, non potremmo immaginarci un rapporto tra l' intelligenza ed il colore, benchè, secondo la nostra opinione, una stessa esistenza abbracci ambedue (41) : e come dunque potremmo immaginarci un rapporto tra due esseri, uno dei quali non ha assolutamente nulla di comune con ciò che è fuori di lui (42) ? poichè, secondo noi, non è che per semplice omonimia che (la parola) esistere si dice ugualmente di Dio e di ciò che è fuori di lui. Non vi è dunque assolutamente alcun rapporto in realtà tra lui (Dio) e qualsiasi cosa tra le sue creature : poichè necessariamente il rapporto non esiste mai che tra due cose le quali siano sotto una medesima specie prossima (43), ma, quando sono (solamente) sotto un medesimo genere, non vi è rapporto tra loro (44) ; e perciò non si dice : « questo rosso è più vivo o più debole di quel verde, o gli è eguale » ,

Digitized by Google

quantunque siano ambedue sotto un medesimo genere che è il colore. Ma se le due cose si trovassero sotto due generi (45), allora sarebbe manifesto anche pel senso comune, non esservi rapporto tra loro, quando anche rimontassero ad un solo genere (superiore). Così, per esempio, non vi è rapporto tra cento cubiti ed il calore del pepe, poichè una di queste due cose è del genere (46) della qualità, ed invece l'altra è di quello della quantità. Ma neppure vi è rapporto (47) tra la scienza e la dolcezza, nè tra la mansuetudine e l'amarezza, quantunque tutto ciò sia sotto il genere superiore della qualità. E come potrebb' esservi un rapporto tra Dio ed una tra le sue creature, con una differenza grande nella realtà dall' esistenza, differenza (talmente grande) che non ve ne può essere altra maggiore ? Se vi fosse un rapporto tra loro, ne risulterebbe che anche l'accidente del rapporto potrebbe convenire a Dio; poichè sebbene non fosse un accidente nell' essenza stessa di Dio, sarebbe sempre, tuttavia, una specie di accidente. Non vi è dunque in realtà, alcun mezzo (48) di dare a Dio un attributo affermativo, neppure (qualificandolo) con un rapporto (49). Ma questi attributi (di rapporto) sono quelli che più facilmente si possono ammettere riguardo a Dio (50), poichè non implicano moltiplicità nell' Essere eterno (51), e neppure implicano cangiamento nell' essenza di Dio, pel mutarsi delle cose colle quali è messo in rapporto.

V. La **Quinta Classe** degli attributi affermativi è quella in cui la cosa ha per attributo la sua azione, ; e per sua azione, non voglio dire la capacità artistica che vi si trovi (come, per esempio, quando si dice il legnajuolo (52) o il fabro) poichè questa appartiene alla specie della qualità, come abbiamo detto (53) ; ma voglio dire, con ciò, l' azione (in generale) che alcuno abbia fatto, come, per esempio, quando si dice : Ruben è quegli che lavorò quest' uscio, che fabbricò queste mura, che tessè questa stoffa. Gli attributi di questa specie sono lontani dall' essenza del soggetto (54) ; e perciò è permesso attribuirli a Dio, purchè si sappia bene che quelle varie azioni non emanano necessariamente da condizioni diverse esistenti nell' essenza del loro autore (55), come si spiegherà (56) ;

Digitized by Google

ma anzi, le varie azioni di Dio si fanno tutte mediante la sua stessa essenza, non mediante alcuna cosa che vi sia aggiunta (57), come abbiamo dichiarato.

Epilogando adunque, in questo capitolo fu dichiarato (58), che Dio è uno da tutti i lati, che non vi è in lui moltiplicità, nè alcuna cosa che sia aggiunta all' essenza ; e che i molti attributi di vari sensi, usati nei libri (sacri) per indicare Iddio, indicano la moltiplicità delle sue azioni, non una moltiplicità nella sua essenza (59). Alcuni (sono usati) per indicare la sua perfezione, rapporto a ciò che noi crediamo essere una perfezione, come abbiamo dichiarato (60). Quanto poi all' essere possibile che l' essenza una e semplice, nella quale non è moltiplicità, faccia azioni diverse, è ciò che poscia sarà dichiarato con degli esempi.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LII.

(1) Le parole (arabe) "תוגב לה צפה significano: *al quale un attributo è dato affermativamente (a)*. In questo capitolo l' autore comincia le sue ricerche sugli attributi che convengono o non convengono a Dio, e percorre le diverse classi di attributi affermativi: si vedrà in seguito che non ammette, riguardo a Dio, se non degli attributi negativi *(b)*. La parola "צפה usata nel senso di attributo, significa letteralmente descrizione, dal verbo וצף, *descrivere*, che, nel linguaggio filosofico, significa anche indicare con un attributo. Noi traduciamo questo verbo secondo richiede il complesso della frase; talora *dare* o *avere un attributo*, talora *indicare*, talora finalmente, *qualificare*, prendendo questa parola nel senso generale di attribuire una qualità, ossia, dare un attributo della categoria della qualità *(c)*. In questo senso si usa il verbo (arabo) כיף, come si vedrà più avanti nella terza classe degli attributi. (MUNK).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: שיתואר הדבר בגדרו — La parola araba חד *(limite, termine)*, fu tradotta in ebraico גדר, per significare *definizione*, come pure i suoi derivati יגדר נגדר e simili; e così usarono רשם e חק per significare *distinzione*, formando pure, da חק, i suoi derivati יחקו חקקו e simili. La definizione è una proposizione ondesi determina o

(a) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: כל מתואר שיחוייב לו תאר — La parola מתואר indica il soggetto dell' attributo, e colle parole שיחוייב לו, si vuol significare che l' attributo è dato al soggetto *affermativamente*. I traduttori ebrei usarono la parola חיוב per significare *il giudizio* o *la proposizione affermativa* (נוירה מחייבת o משפט מחייב), e la parola שלילה per *giudizio* o *proposizione negativa* (נוירה שוללת o משפט שולל) (V. Maimonide, *Comp. di Logica*, cap. 2.). L' Ibn-Tibbon, usa più avanti la parola חיוב, per significare l' *inerenza* che forma un *giudizio necessario* o una *proposizione necessaria*. V. questo capitolo, nota 8, ed il R. Scem-Tob, ivi. (MARONI).

(b) V. cap. 34. n. 45. *c*. (MARONI).

(c) Le *Categorie* (מאמרות) (v. Introduzione, nota 90, *a*) di Aristotile sono 10 — 1. *Della sostanza* (העצם) — 2. *Della quantità* (הכמות) 3. *Della qualità* (האיכות) — 4. *Di relazione* (המצטרף) — 5. *Di tempo* (המתי) — 6. *Di luogo* (האנה) — 7. *Di situazione* (המצב) — 8. *Di abito* (לו או הקנין) — 9. *Di azione* (שיפעל) — 10. *Di passione* (שיתפעל) — Queste Categorie, sono insieme logiche e metafisiche. Il trattato speciale in cui questa teoria fu esposta da Aristotile, è posto al principio dell' Organon, e, come si è veduto, precede l' Ermeneja o Trattato del Linguaggio. Nel pensiero di Aristotile, le Categorie non sono che una teoria generale delle parole. La grande divisione, che fa Aristotile, è quella che tutte le lingue umane, le più rozze, come le più dotte, unanimamente fissarono. Le parole non rappresentano che delle sostanze e degli attributi: le sostanze esistono da sè, e sono i soggetti; gli attributi esistono nella sostanza e sono gli aggettivi. Ma le parole non sono che le immagini delle cose, nè si possono classificare le parole senza classificare le cose. Ecco perchè le categorie ricompariscono con tanta importanza nella Metafisica, dopo aver figurato nell' Organon. In Metafisica, le Categorie rappresentano l' ente ed i suoi accidenti. L' ente vero è in quella della sostanza, la quale sola comunica della realtà alle altre. Le sostanze esistono in sè stesse: gli accidenti non possono esistere che nelle sostanze e non hanno esistenza in sè medesimi. La Categoria della sostanza si confonde coll' essere stesso; le altre sono come dice Aristotile, sospese a quelle. La Categoria della sostanza nomina l' ente, le nove seguenti lo qualificano. Aristotile pose talvolta, per la prima, dopo la sostanza, la qualità, invece della quantità. Maimonide (Comp. Logic. cap. 10), chiama le Categorie, in generale, Generi Superiori (סוגים עליונים) — V. n. 44. (MARONI).

Digitized by Google

il senso di una parola, o la natura di una cosa. Nel primo caso dicesi, definizione nominale; nel secondo caso, definizione reale. Ogni cosa ha il suo carattere proprio, una natura, essenza, forma o quiddità *(a)* che si voglia dire, e che la fa essere quello che è e che la distingue dalle altre cose. Fissare quel carattere che costituisce la vera essenza di ogni cosa contingente o necessaria, sensibile o ideale, naturale o artificiale, tale è l' ufficio della definizione nel più lato suo senso. La definizione, propriamente detta, si fa pel genere e per la differenza (v. nota 5. di questo capitolo). Se le qualità che fanno la differenza sono essenziali, allora gli oggetti sono differenti, vi è vera differenza e vera definizione, che è detta גדר; ma se la differenza non è costituita che da proprietà contingenti, o da attributi puramente accidentali, allora gli oggetti sono solo distinti; non vi è che distinzione, e la definizione, così detta impropriamente, è chiamata חק o רשם — V. Maimonide, Comp. di logica. cap. 10 (MARONI).

(3) Letteralmente: *la quiddità di una cosa e la sua realtà*; ossia, quello che una cosa è realmente. (MUNK).

(4) V. capitolo precedente. (MUNK).

(5) Bisogna rammentarsi, che, secondo Aristotile, la migliore definizione, ossia, quella che fa conoscere l' essenza della cosa, è quella che ne fa nello stesso tempo conoscere la causa (Ultimi Analitici, lib. 2 capitolo 10). La definizione si fa pel genere e per la differenza *(b)* e bisogna

(a) V. cap. 33. nota 8. *a*. (MARONI).

(b) Vuol dire, che la definizione consiste, nel dichiarare la classe più vicina a cui una cosa appartenga, e quali sieno i caratteri che la differenziano da tutti gli oggetti della stessa classe (v. n. 2.). La generalizzazione, ossia, quell' operazione che consiste nell' estrarre ciò che è comune ed essenziale a molti oggetti, per condurre la moltiplicità all' unità, può farsi in due maniere: o su dei fatti accompagnati da circostanze diverse, che vengono ridotte alle circostanze essenziali e comuni, e si ottengono delle leggi; o su delle esistenze individuali di cui si cercano e si astraggono i caratteri comuni, ed allora si ottengono delle classi. Ciò può farsi in due maniere: o prendendo un carattere qualsiasi, e formando una classe di tutti gli esseri in cui quel carattere si trovi; o cominciando a ben distinguere i caratteri, ed invece di prenderne uno a caso, prendere tutti quelli e solo quelli che l' esperienza fece conoscere essere i più importanti. Il primo di questi modi dà le classi artificiali, il secondo le classi naturali. Quelle non sono di niun valore per la scienza, queste sono le condizioni di ogni scienza. Ma in ogni generalizzazione, veramente scientifica, non basta formare dei gruppi naturali, bisogna anche ordinarli nella successione, a così dire, gerarchica. Allora quei gruppi ricevono i nomi relativi di genere e di specie, nè altro, veramente, significa, scientificamente, classificazione, se non divisione e disposizione delle cose per genere e specie. Il gruppo che risulta immediatamente dalla riunione degli individui (אישים) è detto specie (מין); e quando noi facciamo sopra un certo numero di specie quel che abbiamo fatto sugl' individui, riunendole in un gruppo, considerati i loro caratteri comuni, quella classe superiore porta il nome di genere (סוג); e se ricominciamo lo stesso fatto sopra un certo numero di generi per formarne un gruppo più alto, avrà ancora il nome di genere, ma i generi riuniti si diranno specie, rapporto a quello. Da ciò si vede che le due denominazioni di genere e di specie, non sono assolute che alle estremità di una classificazione, cioè, all' estremità inferiore dove il gruppo formato immediatamente dalla riunione degl' individui si chiama sempre specie, o come suol dirsi: la specie inferiore: (המין האחרון); ed all' estremità superiore, dove il genere più alto (הסוג העליון), quello che comprende tutta la specie, si chiama sempre genere. Tra questi estremi, quelle denominazioni sono correlative, e dicesi genere medio (סוג אמצעי) o specie media (מין אמצעי)) — Una classe non si chiama genere che rapporto alle specie che la compongono, nè si chiama specie se non rapporto al genere di cui fa parte. A queste tre denominazioni, cioè, individuo (איש), specie (מין), genere (סוג); i

Digitized by Google

che derivi da cose anteriori e più conosciute. Alle intelligenze deboli si dimostra talvolta l' anteriore pel posteriore, ma non sono vere definizioni (v. Metafis. lib. 7. cap. 12; *Topici*, lib. 6, cap. 4). Da ciò risulta che ciò che è primitivo e semplice non può definirsi, perchè la definizione suppone qualche cosa di generale che comprenda l' oggetto che si vuol definire, ed invece l' essere primitivo non ha nulla di genera'e che lo preceda e che ne sia la causa. V Metafisica, lib. 8, cap. 6. Dio dunque non può essere definito, poichè non ha causa anteriore, non entra in alcun genere e non si distingue per una differenza, ed, in generale, non è nelle condizioni della definizione. (MUNK).

(6) Le parole (arabe) אלמחצלין למא יקולונה significano: *che riducono quello che dicono al suo vero senso*, ossia, *che usano i termini nel loro senso preciso e si esprimono con purità e con esattezza.* La versione d' Ibn-Tibbon (mss. ed ediz. *princeps* hanno: המבררים; ed in molte edizioni questa parola fu mutata in המדברים — Al Harizi traduce: המשכילים למה שהם אומרים, ossia, *che riflettono bene a quello che dicono e se ne rendono ragione*). Con queste parole l' autore vuol fare intendere, che quelli i quali non sanno ben comprendere cosa sia la definizione, credono che Dio possa essere definito; poichè usando una definizione imperfetta e dimostrando l' anteriore pel posteriore, si può dire, per esempio: *Dio è l' essere che muove l' universo*, o: *Dio è la forma* dell' universo. Ibn-Roschd cita questo esempio parlando delle definizioni, nelle quali la cosa, non anteriore, è definita per quello che le è posteriore (e che non sono vere definizioni). V. Comp. dell' Organon (Libro della Dimostrazione, cap. delle Definizioni, ed Ibn-Falkira, *More-ha-More*, pag. 25). Altrove Ibn-Roschd fa osservare che, se i filosofi dissero, che l' essere primo non potrebbe entrare in uno stesso genere con un altro essere, nè esserne distinto per una differenza, ciò non è vero se non quando si prendano le parole genere e differenza nel loro senso proprio, riferendosi alle cose che hanno nello stesso tempo una forma generale ed una forma particolare, e di cui si può dare una vera definizione; ma se per omonimia si prendesse la parola genere in un senso improprio, ossia, prendendo il posteriore per l' anteriore, si potrebbe anche comprendere Iddio in un genere dicendo, per esempio, che è l' essere o la sostanza ecc. ed allora si potrebbe darne una definizione, quantunque insufficiente. V. Distruzione della Distruzione *(a)*, al principio della 7. quistione, ed il Commento di Moisè di Narbona, al nostro passo. (MUNK).

(7) Ossia, che la cosa è qualificata pel genere solo, o per la sola differenza. (MUNK).

Logici ne aggiungono altri tre: — 1. la differenza (הַבְדֵל), quella che risulta da qualità essenziali, onde una specie è differente dall' altra; 2. la proprietà (סְגֻלָּה), parola che presa nel suo senso metafisico, è quasi sinonimo di qualità contingente e che si trova in tutti gl' individui di una specie; 3. l' accidente (מִקְרֶה) — V. Maimonide, Comp. di logica, cap. 10. (MARONI).

(a) V. cap. 53, nota 9, *b*. (MARONI).

Digitized by Google

(8) La parola אלתלאזם indica il legame stretto e necessario fra due cose. Nel Kitab-al-Tarifat (כתאב אלתערִיפת) *(a)*, alla parola מלאומר, si legge: che quella parola esprime l'impossibilità di separare due cose una dall'altra e che si usano nello stesso senso le parole לזום e תלאזם — V. il Dizionario di Freytag *(b)*, alla radice לזם — L'esposizione di questo legame o inerenza *(c)*, forma una proposizione o un giudizio necessario, come, per esempio, la proposizione citata quì dal nostro autore: *Ogni uomo è ragionevole*. L'autore sembra alludere a ciò che Aristotile disse in proposito della dimostrazione *(d)*, spiegando i tre termini coi quali indica i diversi gradi del necessario (v. Ultimi Analitici lib. 1. cap. 4). *(e)* Sembra alludere particolarmente alle espressioni: *attribuito a tutto*, ed *essenziale*. *Attribuito a tutto* indica un'attribuzione che appartenga ad un individuo, non al tale o tal altro solamente, quello che sia sempre in tale o tal altro tempo *(f)*. Così *dicendosi animale di ogni uomo basterà che il tale individuo sia uomo, perche sia vero il dire di lui che è animale*. L'espressione essenziale (che ha quattro sensi principali) *(g)*, indica primieramente l'attribuzione la quale esprima che una cosa sia

(a) V. cap. 51, nota 21, *a*. (Maroni).
(b) V. cap. 48, nota 2, *b*. (Maroni).
(c) V. cap. 34, nota 15, *a*. (Maroni).

(d) Dimostrazione (demonstratio), significa mostrare, far vedere, partendo da principj evidenti. Se da una verità generale, qualsiasi, si traggono o si fanno uscire le verità particolari che contiene, chiamasi dedurre; e se da una verità univesale e necessaria, si traggono le conseguenze che ne escono necessariamente; dicesi dimostrare. La deduzione e l'operazione intellettuale opposta all'induzione (che consiste nell'innalzarsi dalle verità particolari alla determinazione di un principio generale); il sillogismo è la forma generale ed il mezzo esteriore della deduzione, la dimostrazione è la deduzione che parte da principj necessari, il sillogismo che conclude il necessario. In altri termini: la dimostrazione è il sillogismo che produce la scienza, il sillogismo che ci fa veramente sapere; e quindi il sillogismo dimostrativo deve partire da principj veri, primitivi, immediati, più noti della conclusione, anteriori, e che siano rapporto a lei, come la causa all'effetto. La teoria della dimostrazione fu esposta lungamente dall'autore dell'Organon, che la portò all'ultima perfezione. (Maroni).

(e) Le tre espressioni che Aristotile usa per indicare il necessario, sono: attribuito a tutto, essenziale ed universale. Tre condizioni sono indispensabili in una proposizione perchè sia necessaria; 1. Che l'attributo sia attribuito a tutto il soggetto, in tutti i tempi, in tutte le circostanze possibili; 2. che sia essenziale; 3. che sia universale, ossia che essendo attribuito a tutto l'oggetto, ed essendogli essenziale, si applichi anche pel primo, nel genere di cui si tratta. È la riunione di queste tre condizioni che costituisce la proposizione realmente necessaria. (Mar).

(f) Ecco la prima condizione, che si divide in due specie. Perchè l'attributo sia generale bisogna, non solo che comprenda tutto il soggetto, ma anche che comprenda tutto il tempo. Gli scolastici chiamarono la prima attribuzione, che non è generale se non rapporto al soggetto, attributio prioristica, e quella che si rapporta a tutto il soggetto ed a tutto il tempo, attributio posterioristica. A provare che l'attribuzione generale è veramente come dice Aristotile, basta osservare che, quando si vuol confutare, si obbietta ugualmente, o che l'attributo non possa applicarsi ed una parte del soggetto, o che non gli appartenga in un tale momento. Così, nell'esempio recato, la proposizione: Ogni uomo è animale, è necessaria non solo perchè tutti gli uomini sono animali, ma ancora perchè lo sono in tutti i tempi, oggi come lo erano jeri, come lo saranno domani. Così, universalità del soggetto e perpetuità dell'attributo, ecco ciò che costituisce la prima condizione. (Maroni)

(g) Ecco la seconda condizione, che avvicina ancora più l'attributo al soggetto, cioè, che gli sia essenziale, e contribuisce a rendere necessarie una proposizione. Aristotile distingue quattro sensi diversi delle parola essenziale. Primieramente, attributo essenziale di una cosa è quello che naturalmente, in realtà, sia in quella cosa, e che, per conseguenza, si trovi anche nella definizione essenziale di quella cosa. Così, quando si dice: l'uomo è un animale, la parola animale è un attributo essenziale dell'uomo, poichè l'animale è naturalmente nell'uomo

Digitized by Google

essenziale o inerente ad un altra, ed in cui l' attributo entri nella definizione essenziale del suo soggetto ; per esempio, la linea nel triangolo, il punto nella linea. In secondo luogo l' essenziale indica l' attribuzione in cui il soggetto entri nella definizione essenziale dell' attributo, o in altri termini, in cui l' attributo sia talmente essenziale al soggetto, che il soggetto stesso ne contenga la definizione. Così, per esempio, la linea entra necessariamente nella definizione del retto e del curvo, il numero in quella di pari e di caffo. Ibn-Rochds fa osservare che, nel primo caso, ossia, quando l' attributo entra nella definizione del soggetto, trattasi tanto della definizione completa, quanto di una parte della definizione, come, per esempio, quando si definisce il triangolo dicendo, che è una figura limitata da tre linee rette ; nel secondo caso, ossia, quando il soggetto entra nella definizione dell' attributo, si tratta della definizione parziale, come, per esempio, quando si prende la linea come definizione del retto e del curvo, che esistono nella linea, o il numero come definizione del pari e del caffo, che esistono nel numero. Più di tutto, dic' egli, entrano nelle proposizioni che servono alla dimostrazione, queste due prime specie dell' essenziale (אשר בעצם), in cui è un attribuzione necessaria ed essenziale, poichè, aggiung' egli, *la definizione parziale si trova colla cosa definita in una relazione necessaria.* — (כי יחס הגדר

ma se si dicesse al contrario : l' animale è uomo, l' attributo uomo non sarebbe essenziale, poichè animale può esistere senza uomo : l' uomo non è naturalmente nell' animale e non è compreso nella definizione. In secondo luogo, un attributo è essenziale, quando il soggetto sia compreso nella definizione dell' attributo, invece di essere l' attributo nella definizione del soggetto, sempre che l' attributo esista realmente nel soggetto. Così, quando si dice : Questa linea è retta, questo numero è caffo, le parole retta e caffo, sono attributi essenziali ; primieramente, perchè, in realtà, retto e caffo sono nella linea e nel numero ; e poi, perchè, se si vuol definire retto e caffo, bisogna far entrare nella definizione, linea per uno, numero per l' altro Quanto agli attributi che non entrano nella definizione dei loro soggetti, nè i loro soggetti entrano nella loro definizione, sono attributi accidentali, non essenziali ; come, per esempio, se io dico : questo animale è bianco, la parola bianco non è un attributo essenziale, poichè non fa parte della definizione dell' animale, nè animale fa parte della definizione di bianco. In terzo luogo si dice di una cosa che è essenziale, quando esiste per sè stessa, nè si rapporti ad un altro soggetto ; e si dice accidentale e che è un accidente, quando non è che per rapporto ad un' altra esistenza, senza la quale non sarebbe. Così, uomo ed albero sono cose essenziali, sono sostanze, perchè esistono per sè stesse : bianco e verde, sono cose accidentali, sono accidenti, perchè queste cose non esistono per sè stesse, e non sarebbero senza gli esseri in cui sono. In quarto luogo, finalmente, un attributo può essere essenziale al suo soggetto, anche non essendo realmente in lui, nè entrando nella sua definizione, ed essendone anche separato nella natura, se abbiano tra loro il rapporto di causa ad effetto. Se questo rapporto non esiste, l' attributo non è che un accidente. Se io dico : Tuonò mentre camminavamo ; questa è una proposizione accidentale, poichè non fu perchè camminavamo che abbia tuonato. Ma se dico : il tale fu strangolato e morì, è una proposizione essenziale, poichè la morte fu effetto della strangolazione. Di questi quattro modi d' intendere la parola essenziale, i due primi legano necessariamente il soggetto all' attributo ; ed in fatti, gli attributi che entrino nella definizione dei loro soggetti o che i loro soggetti entrino nella loro definizione ; non possono mai non appartenere ai loro soggetti, e, per conseguenza, sono loro necessari.

La terza condizione che dà alla proposizione il carattere assoluto di necessità, è che l' attributo sia universale, cioè, che sia tutto nel soggetto, che sia essenziale al soggetto, e che appartenga al soggetto in quanto è il soggetto che è. L'uomo, per esempio, è dotato della facoltà di ridere, in quanto è uomo; la sensibilità, invece, gli appartiene in quanto è animale, poichè la sensibilità appartiene ad un genere superiore a quello dell' uomo e più esteso ; quindi la sensibilità non è un attributo universale dell' uomo, nel senso in cui Aristotile intende la parola universale. (Maroni).

Digitized by Google

אל הנגדר יהיה הכרחי). V. il Commento sugli Ultimi Analitici, versione ebraica, a questo passo. Si comprenderà ora ciò che il nostro autore intendeva dicendo, *che vi è qui l' idea d' inerenza, ecc.* (MUNK).

L' Efodi interpreta le parole dell' autore con questi termini : — ר"ל כשאנחנו מחייבים לאדם החיות או הדבור הוא יחס חיובי מחומר המחוייב ; ossia : « attribuendo all' uomo la qualità di animale e di ragionevole, esprimiamo un rapporto necessario del soggetto coll' attributo. » V. nota precedente. (MARONI).

(10) Letteralmente : *di ciò per cui si compie e sussiste (a)*. (MUNK).

(11) Per *genere superiore* (סוג עליון); l' autore intende la categoria della qualità *in tutta la sua generalità* ; poichè si vedrà più avanti che quella categoria comprende quattro specie diverse. È nello stesso senso che le parole *genere superiore* sono usate da Al-Farabi *(b)*, il quale, nella sua Logica, parlando della categoria della qualità, si esprime così (secondo la versione ebraica) : ותתחלק האיכות אשר הוא הסוג העליון אל ארבעה סוגים אמצעיים « La qualità, che è il genere superiore, si divide in quattro generi medii. V. mss. ebr. della Bibl. imper. n. 107. Maimonide nel suo Compendio di Logica (cap. 10) indica le categorie, in generale, colla denominazione di generi superiori. Aristotile stesso dà spesso alle categorie il nome di generi, perchè rappresentano le nozioni più generali indicate dalle parole. V. per esempio, il Trattato dell' Anima, libro 1. cap 1. (§. 3), dove le parole dei generi, significano evidentemente delle categorie ; v. anche Categorie alla fine del cap. 8. : *nell' uno e nell' altro genere*, (cioè) nelle due categorie (della qualità e della relazione) ; e così in molti passi della Metafisica. L' autore vuol dire, che la qualità, considerata primieramente nella sua generalità, come una delle dieci categorie, fa parte dei nove accidenti, e non potrebbe essere attribuita a Dio. Egli farà poscia la dimostrazione speciale per ciascuno dei quattro generi della qualità. (MUNK).

(12) V. cap. 47 , nota 6 , *b*. (MARONI).

(13) Letteralmente : *e ciò basterebbe per essere lontano dalla sua realtà e dalla sua essenza, ossia,* (l' ammettere) *che abbia una qualità*. Il senso è : siccome Iddio diventa, per gli attributi qualificativi, un substratum di accidenti, questa è una ragione sufficente per escludere quella specie di attributi. (MUNK).

(14) Quantuuque sia evidente, dice l' autore, che non si potrebbero dare a Dio degli attributi qualificativi, è ben da stupire che quelli i quali ammettono degli attributi abbiano esclusa da Dio la qualificazione ; poichè, secondo il loro modo di vedere e per essere coerenti, dovrebbero necessariamente ammettere gli attributi qualificativi, poichè ogni attributo, quando non sia l' essenza stessa, e, per conseguenza una tautologia

(a) Così nell' Ibn-Tibbon : אינו מטה שיושלם בו העצם ויתקיים בו (MARONI).
(b) V. Pref. nota 23. (MARONI).

Digitized by Google

(come si disse di sopra, cap. 51), è necessariamente qualificativo. (MUNK).

(15) V. cap. 50, nota 3. (MUNK).

(16) Questi quattro generi annoverati da Aristotile sono i seguenti: 1. La capacità *(a)* (o il talento) e la disposizione (קנין ועניין); 2. Ciò che si dice per rapporto alla potenza o alla impotenza naturale (כח טבעי ולא כח טבעי) *(b)*; 3. Le qualità effettive, o passioni *(c)*; (שיפעל ושיתפעל)

(a) Il senso della parola capacità, nel linguaggio filosofico, non può esser ben compreso che per opposizione a quello di facoltà. Una facoltà è un potere di cui noi disponiamo con una perfetta coscienza e che dirigiamo, almeno in una certa misura, verso uno scopo determinato. Una capacità, invece, è una semplice disposizione, un' attitudine a ricevere alcune modificazioni, nelle quali rappresentiamo una parte puramente passiva; o a produrre alcuni effetti il cui potere non giunse ancora alla nostra coscienza. È certo che, senza tali disposizioni, le facoltà stesse non esisterebbero; poichè, nè la volontà, nè la riflessione entrerebbero giammai in esercizio, se non vi fossero provocate da certe impressioni spontanee e da una intuizione confusa delle cose che possono esserci utili o che noi desideriamo conoscere. Come si vedrà più avanti, Aristotile (Categorie, cap. 8.) distingue tra capacità e disposizioni. Secondo egli spiega, la parola capacità significa una cosa più durevole della semplice disposizione (v. le due note seguenti 17 e 19). (MARONI).

(b) Vuol dire secondo spiega Semplicio (filosofo platonico, nato nella Cilicia, nel 5. secolo), la potenza o l' impotenza fisica, l' attitudine o la inattitudine naturale. Aristotile così chiama quella qualità che ci fa dire, per esempio, che un uomo è lottatore, corridore, sano o malaticcio. Egli è così qualificato, non per una certa maniera di essere reale, ma per la sua potenza o impotenza fisica a fare facilmente o a non soffrire; ossia, non perchè sia attualmente nella tale disposizione, ma perchè può essere o non essere ordinariamente nel tal modo. Alcuni uomini, in somma, si chiamano lottatori o corridori, non perchè siano in una certa disposizione, non perchè lottino o corrano attualmente; ma perchè hanno la potenza fisica di fare certi esercizi, perchè potrebbero correre e lottare se ne avessero il bisogno o la volontà. Così, si dicono sani, quelli che hanno la potenza fisica di non soffrire facilmente da tutti i casi fortuiti; ed infermicci, quelli che sono per costituzione, impotenti a non soffrire facilmente da tutti quegli accidenti. Così, dicesi duro, ciò che ha la potenza di non essere facilmente diviso; e tenero, ciò che ha l' impotenza di questa qualità. (MARONI).

(c) Affezione (da afficere, affezionare, impressionare) ha un senso molto più esteso in filosofia che nel linguaggio ordinario: è il nome che conviene ad ogni specie di sensibilità, a qualsivoglia stato dell' anima in cui non siamo puramente passivi. Quindi si dice affettivo ciò che è atto ad impressionare; affetto quello che è impressionato. Affezione e passione, prendendo quest' ultimo in un senso psicologico, significano entrambi ogni movimento della sensibilità in generale, qualunque ne sia la natura, l' origine, la causa, la forza o la debolezza. Ma, se si consulta l' etimologia della parola, la passione non è altro che il contrario dell' azione, ossia, un fatto indipendente dalla volontà o dalla potenza di chi lo subisce, una maniera di essere, onde il soggetto è solo passivo, e nel linguaggio ordinario, le passioni sono movimenti di sensibilità, affezioni ed emozioni che hanno la forza di turbare il nostro giudizio ed annullare la nostra libertà, che ci tolgono la facoltà di disporre di noi medesimi, ossia, di riflettere e scegliere il meglio secondo la ragione, il dovere e il nostro vero interesse. Il senso di qualità affettive è, secondo spiega Aristotile, che affettano altri corpi; affezioni, che sono nel corpo stesso (v. Categorie l. c.). Tali sono, per esempio, la dolcezza e l' amarezza, il caldo ed il freddo; come anche la bianchezza e la nerezza e simili. Le prime sono chiamate qualità affettive, non perchè le cose che le ricevono siano esse stesse affette in nulla; poichè il miele, nè altra cosa di questo genere, non chiamasi dolce perchè sia in qualsivoglia maniera affetto, e così il freddo ed il caldo, non sono dette qualità affettive perchè i corpi che ricevono quelle qualità provino essi stessi una modificazione di un certo genere, ma sono dette affettive, perchè relativamente alle sensazioni che danno, ciascuna di queste qualità produce un' affezione particolare; e così la dolcezza cagiona un' affezione sul gusto, il calore sul tatto e simili. Ma la nerezza e la bianchezza, in una parola, tutti i colori, non sono chiamati qualità affettive, nello stesso senso delle suddette, ma perchè provengono essi stessi da una affezione. È cosa evidente che spesso delle affezioni cagionano mutamenti di colore; come la vergogna che fa arrossire, il timore che fa impallidire e simili. È questa una comparazione singolare di cui si serve Aristotile. Sembra voler dire: I corpi umani sono rossi e bianchi, come noi stessi, per la vergogna diveniamo rossi o pallidi per il timore. Le qualità naturali del corpo sono come le emozioni morali in noi. La natura agisce nel corpo primitivamente, come certe emozioni morali agiscono sull' uomo, se-

Digitized by Google

4. La figura e la forma esteriore che ha ogni cosa. V. la spiegazione, per la minuta, nelle Categorie di Aristotile, cap. 8. *(a)*. Gli esempi che Maimonide cita si riferiscono alle parole di Aristotile. (Munk).

(17) La parola (araba) מלכ"ה è quì la traduzione di capacità, che, secondo la spiegazione di Aristotile stesso (Categorie l. c.) indica una cosa più durevole e più ferma della disposizione. V. cap. 34, n. 16 e capitolo 38. *(b)*. (Munk).

(18) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno: — בטבע מטבעיו העיוניים או המדות — I mss. di quella versione hanno con più esattezza: בקנין מקניניו, ma vi si legge ugualmente המדות, che, probabilmente, bisogna cangiare in המדותיים — (Munk - Nuove agg.).

(19) Le parole (arabe) אלמלכ"ה ואלתאל (in eb. הקנין והענין) — sono così spiegate da Al-Farabi (l. c.): — כל תכונה בנפש וכל תכונה בבעל נפש במה שהוא בעל נפש « *Ogni disposizione nell' anima, ed ogni disposizione nell' essere animato, in quanto è essere animato. Le disposizioni nell' anima*, sono capacità acquistate, come le scienze, le arti, le virtù, o delle capacità naturali, come la cognizione degli assiomi o le arti che posseggono alcuni animali; le disposizioni che possiede l' essere animato, come tale, sono, per esempio, il calore, il raffreddamento, la sanità, la malattia e simili. Ibn-Roschd, nel suo Compendio dell' Organon, distingue cogli stessi termini queste due specie di disposizioni. (Munk).

(20) Nell' Ibn-Tibbon: הנזהר מחטא — (Maroni).

(21) Le due versioni ebraiche hanno הרופא, ma non crediamo che l' autore abbia qui usata la parola חכים, nel senso di medico, che ha talvolta, nel linguaggio volgare. L' autore vuol dire che le parole dotto e savio indicano delle disposizioni nell' anima (v. n. 19), come legnajuolo, e che tutte queste disposizioni non possono, le une più delle altre, essere attribuite a Dio. Subito dopo fa la stessa osservazione per le disposizioni morali, volendo dire che non si può attribuire a Dio la qualità di misericordioso più di quello di casto. (Munk)

(22) Letteralmente: potente o che si è impadronita dell' uomo. — V. nota 26. (Munk).

(23) L' autore vuol dire, che non si può dare a Dio l' attributo di

condo le varie circostanze. Aristotile quindi distingue qui tre specie: — 1. le qualità affettive che vengono dalla costituzione naturale e che fanno parte del temperamento, le quali sono dall' origine e persistono incessantemente tutta la vita. — 2. le qualità affettive che non sono naturali, ma sono, in certo modo, acquistate in seguito di un accidente o di una lunga abitudine, e sono, come le prime, permanenti, e non possono cessare che assai difficilmente; per esempio: la nerezza per effetto di un grande calore, ed il pallore prodotto da una forte malattia; — 3. le affezioni che sono passeggiere e non lasciano traccia stabile, e che quindi sono piuttosto affezioni che qualità. Aristotile passa poi dalle qualità affettive del corpo a quelle dell' anima (affezioni o passioni) e vi fa le stesse tre distinzioni. (V. Categorie, ivi. — Maroni).

(a) Le parole figura e forma, possono essere considerate identiche, o si può intendere, come fecero alcuni commentatori che la figura si applichi alle figure matematiche, e la forma alle cose naturali. (Maroni).

(b) Aristotile dà per esempio delle capacità, le scienze e le virtù. La scienza è veramente, dic' egli, una delle cose più stabili, per poco che uno la possegga, eccettuato il caso di malattia, o di altra circostanza che cagioni in noi un mutamento. E nell' ordine delle virtù, la

Digitized by Google

forte, più di quello di duro; poichè forte o debole indicano, come duro e tenero, un' attitudine, o un' inattitudine naturale a fare o patire alcune cose. V. Arist. Categorie, l. c. (alla seconda specie della qualità.) (MUNK).

(24) Nell' Ibn-Tibbon : באיכות המתפעלת ובהפעליות — V. nota 16 (MARONI).

(25) Così nell' Ibn-Tibbon : הרהמן — (MARONI).

(26) Letteralmente : *quando la qualità morale non divenne potente, o non si è consolidata (nell' uomo)*, ossia, quando non sia che il fatto di una impressione passeggera, poichè in questo caso non è una qualità, propriamente detta, ma una semplice affezione. V. Aristotile, ivi. (MUNK).

(27) I colori sono detti qualità affettive, quando vengono da una affezione, come, per esempio, il rossore che viene dalla vergogna, il pallore che viene dalla paura. V. Arist ivi. *(a)* (MUNK).

(28) Letteralmente : *per ciò che lo raggiunge o lo tocca dalla parte della quantità in quanto è quantità.* Il nostro autore indica il quarto genere della qualità con dei termini che differiscono affatto da quelli usati da Aristotile, benchè la traduzione araba delle Categorie sia quì del tutto conforme al testo greco. I termini di cui si serve Maimonide sono quelli che furono usati da Al-Farabi, nella sua Logica (versione ebraica) — הסוג הרביעי האיכויות אשר ימצאו במיני הכמות במה שהוא כמות « Il quarto genere (comprende) le qualità che si trovano nelle diverse specie della quantità in quanto è quantità. » Al-Farabi dà per esempio il curvo ed il retto delle linee, la convessità e la concavità delle superfici, la figura geometrica, come il circolo, il triangolo, il quadrato e simili, e la forma che, dic' egli, è una specie di figura nella superficie del corpo animato, e finalmente, il pari ed il caffo del numero. Ibn-Roschd, nel suo compendio dell' Organon, si esprime così : Il quarto genere della qualità (comprende), per esempio, il retto, il curvo e la figura (geometrica), ed in generale, le qualità che sono nella quantità in quanto è quantità. » Si vede che le parole onde si servì Aristotile, furono generalmente interpretate dai filosofi arabi nel senso di una qualità quantitativa, o, com' essi stessi si esprimono, di una qualità situata nella quantità, ossia, che qualifica la cosa in quanto è quantità astratta o della forma geometrica in generale, senza indicare il più o il meno. (MUNK)

(29) V. questo cap. nota 16 e nota 19. (MUNK)

(30) V. cap. 19. (MUNK)

giustizia, per esempio, la saviezza, o qualunque altra simile virtù, sono cose non si facilmente mutabili. Le disposizioni, invece, sono qualità che cangiano facilmente e si modificano rapidamente; come, per esempio, il calore, il freddo, la sanità, la malattia e simili. L' uomo è in un certo stato, secondo queste disposizioni diverse, e può cangiare subitamente passando dal caldo al freddo, dalla sanità alla malattia. La disposizione dunque differisce dalla capacità, in quanto che l' una è mobile e l' altra durevole e meno mutabile. Del resto, le capacità sono anche disposizioni, ma le disposizioni non sono necessariamente capacità. Quelli che acquistarono delle capacità, sono costituiti in una certa disposizione; non quelli che hanno la disposizione hanno, per ciò solo una capacità. (MARONI).

(a) V. nota 16. (MARONI).

Digitized by Google

(31) Cioè, che appartiene alla Categoria della qualità in generale V. questo cap. nota 11. (MUNK)

(32) V. questo cap. nota 3. (MUNK)

(33) V. part. 2., cap. 2. (MUNK)

(34) Alcuni mss. aggiungono: — ולדרך קיל אנה תעאלי ואחד באטלאק « Perciò si disse che Dio è assolutamente uno. » Così nella versione d' Ibn-Tibbon: ולזה נאמר שהוא אחד גמור La versione di Al-Harizi non tradusse queste parole. (MUNK)

(35) Il tempo, dice Aristotile, non è esso stesso il moto, poichè il cangiamento ed il moto sono nella cosa sola che si cangia e che si muove; ed invece il tempo è ovunque ed in ogni cosa. Ogni cangiamento è più o meno rapido o lento: il tempo non è nè l' uno, nè l' altro; poichè è mediante lui stesso che sono indicate la rapidità e la lentezza. (V. Fisica, lib. 4.° alla fine del cap. 10). Non essendo esso stesso il moto, deve essere necessariamente alcuna cosa del moto, o, come dice il nostro autore, un accidente che convenga al moto. Noi riconosciamo il tempo, determinando il moto colla determinazione dell' *anteriore* e del *posteriore*, ossia, per quello che è avanti e dopo di un punto intermedio che è il presente. Il tempo è dunque il *numero* del moto, che segue il *prima* ed il *dopo* (ivi, cap. 17). Il tempo essendo la misura ed il numero del moto, ne risulta che *quello che è sempre*, non è nel tempo poichè non è compreso nel tempo, ed il suo essere non è misurato dal tempo (ivi, capitolo 12). V. part. 2. di quest' opera, cap. 13 *(a)*. (MUNK).

(a) L' idea del moto rappresenta una parte considerevole in un certo numero di scienze. Nella Metafisica la ricerca dei principj e dell' essenza del moto, delle sue condizioni generali e del suo rapporto colla natura, occupò principalmente i filosofi dell' antichità. Platone ed Aristotile, ed anche, ma con meno sollecitudine, alcuni filosofi moderni. Per Aristotile il moto è un fatto della più alta importanza e che domina tutta la filosofia. L' analisi del moto mette Aristotile in possesso di tutti i suoi principj. Quando un oggetto si muove, passa da un certo stato ad un altro stato di cui prima era privo. Perchè questo passaggio avvenga, bisogna che vi sia nell' oggetto stesso una certa potenza di acquistare le qualità che non possiede ancora; bisogna che quelle qualità di cui ora è privo, siano tuttavia contenute in lui: esse vi sono, dice Aristotile, in potenza, e quella capacità che ha l' oggetto di divenire tale o tale è la potenza. Quando è compiuto il moto, l' oggetto possiede allora realmente ed in atto la qualità che prima non aveva se non in potenza: quella qualità diviene la sua forma; e lo stato dell' oggetto, in quanto che ha tale o tal forma determinata è l' atto. I due elementi costitutivi del moto, secondo Aristotile, sono dunque la potenza e l' atto (v. Introduz. nota 93, *a*). Ogni momento del moto è un' attuazione della potenza: e la potenza che diviene atto: è, per usare l' espressione di Aristotile medesimo, l' entelechia (atto) (v. cap. 68) del possibile in quanto è possibile. Ma due altre idee si uniscono all' idea del moto, cioè l' idea dello spazio e quella del tempo. Noi non possiamo percepire alcun moto senza concepire che ha luogo nello spazio, e ch' esso determina ed occupa una porzione di spazio. Così il moto ci rappresenta sensibilmente lo spazio, che non avremmo concepito che idealmente. Oltre di ciò esso ci serve, per misurarlo. È recandoci successivamente da un punto ad un altro che possiamo misurare una grande estensione. La prima misura, quella che sembra dover essere considerata come l' origine di tutte le altre, la mano, dovette prima essere stata aperta e portata successivamente su tutta l' estensione dell' oggetto di cui volevasi conoscere la misura: le diverse aperture della mano erano le suddivisioni dell' unità di misura, ed il numero delle volte che la mano stessa si ripeteva, dava il moltiplice di quella stessa misura. Così il moto fu il principio della misura; e senz' il moto, avremmo bensì un idea generale dell' estensione, ma non saremmo stimare, calcolare e comparare le diverse parti dell' estensione stessa. La seconda idea che si unisce all' idea del moto è quella della durata e del tempo. Come il moto non può aver luogo che nello spazio, non può neppu-

Digitized by Google

(36) Poichè lo spazio non è una cosa che sia contenuta, si anzi una cosa che contiene ; (v. Arist. ivi, cap. 2), non può quindi essere posto in relazione con Dio *(a)*. (Munk).

(37) La parola (araba) נסב"ה, indica un *rapporto* o una *relazione* qualunque, particolarmente un rapporto proporzionale *(b)*, ed invece la parola אצאפה, si usa particolarmente per indicare la *Categoria della relazione* o la relazione tra due cose, così dette per rapporto l' una all' altra, come, per esempio, *più grande* e *più piccolo*, *padre* e *figlio*, *padrone* e *schiavo* (v. Aristotile, *Categorie*, cap. 7.). È questa *relazione* che l' autore dice essere quì assolutamente inapplicabile a Dio. (Munk).

(38) Letteralmente : l' *inversione con uguaglianza reciproca*. I *relativi*, o le parole che entrano nella *Categoria* della *relazione*, hanno questa proprietà che sono dette di cose reciproche. Così, lo schiavo è schiavo del padrone, come il padrone è padrone dello schiavo ; l' uno e l' altro non sono quello che sono, se non per la loro relazione reciproca, e l' uno non potrebb' essere senza l' altro. Ibn-Roschd, nel *Compendio dell' Organon*, parlando dei due *relativi*, si esprime nello stesso modo : — « È anche una delle loro proprietà che si rapportino l' uno all' altro *reciprocamente*. » — (Munk)

(39) V. la parte 2. di quest' opera, Introd. (Proposiz. 19 e seguenti) e cap. 1. (Munk).

(40) Vuol dire, una qualsivoglia relazione, ma non un vero rapporto, come tra due *relativi*, con *reciprocità perfetta*. — Vedi nota 36 e nota 37. (Maroni).

re aver luogo che nel tempo. Se si può dire che lo spazio si rappresenti col moto, ben più necessariamente il tempo ; poichè, quantunque abbiamo l' idea del tempo, non ne abbiamo la percezione fuori della successione, ossia, del moto. Il moto è poi anche la misura del tempo : è mediante le divisioni dei moti che notiamo la divisione del tempo, è mediante la successione dei moti, o, come dice il nostro autore, l' anteriore ed il posteriore, indichiamo la successione dei tempi. Il moto è dunque il segno dello spazio ed il segno del tempo, la misura dell' uno e dell' altro, ed anche il legame per cui queste idee si associano nel nostro spirito, il punto in cui s' incontrano, il limite in cui si toccano senza confondersi, l' intermedio che loro serve di misura comune e loro permette di servire l' uno all' altro. V. Arist. Fisica, lib. 5. (Maroni).

(a) Spazio, significa sempre, capacità di contenere i corpi, o, come volgarmente s' intende, quella estensione di luogo o di tempo che sta di mezzo tra due termini. Secondo il suo senso filosofico significa : quella estensione infinita, immensa, che contiene tutte le sussistenze materiali, e che Aristotile chiamava l' ultimo limite del cielo, paragonandolo ad un vaso immobile. Gli scolastici lo chiamavano il ricettacolo universale.— V. Aristotile, Fisica, lib. 5. — (Maroni).

(b) Rapporto o relazione (dal latino referre) significa ciò che è rivolto o riguarda verso alcuna cosa ; o meglio, l' attenenza di una cosa ad un' altra. Quest' idea, che è una delle più semplici e delle più generali che appartengono al nostro spirito, è anche la più difficile a definirsi. La maggior parte dei filosofi vi rinunziarono affatto. Aristotile ne dà due diverse definizioni. Primieramente egli chiama relative le cose che si rapportano ad un altra cosa in qualsivoglia maniera : è la definizione volgare. La relazione però, com' egli l' intende, non comprende ogni specie di rapporti, ma quelli solamente che si fondino sulla reciprocità, o che esistino tra due termini relativi, come il doppio e la metà, il più ed il meno, il padre ed il figlio e simili. La seconda definizione che dà Aristotile dei relativi è questa : i relativi sono le cose la cui esistenza si confonda col loro rapporto ad un' altra cosa. Quest' ultima definizione che Aristotile sostituisce alla prima, fu attaccata da molti Commentatori (v. Simplicio, Schol, pag. 66 e 31). V. Arist. Categorie, lib. 2, cap. 7. (Maroni).

Digitized by Google

(41) Cioè, benchè l'esistenza dell' intelligenza e quella del colore siano della stessa natura. L' autore allude quì a quello che esporrà piú tardi, cioè, che, eccettuata l' esistenza di Dio, ogni esistenza è un *accidente* della cosa che esiste. Questa tesi, sostenuta da Ibn-Sinà e contestata da altri, è adottata senza riserva dal nostro autore; ed è perciò ch' egli aggiunge quì le parole: *secondo la nostra opinione (a)*. — V. più avanti cap. 57. (Munk).

(42) Più letteralmente: *tra chi non ha assolutamente nulla di comune con ciò che è fuori di lui*. Si vede che l' autore si espresse in un modo non preciso e compiuto, e che devono sottintendersi le parole: *ed un altro essere*. Il senso è: Come potremmo figurarci un rapporto tra due esseri che non hanno assolutamente nulla di comune, neppure il genere di esistenza? Poichè nell' uno, l' esistenza è la sua sostanza, e nell' altro è un accidente. (Munk).

(43) La *specie prossima* o *immediata* è quella che segue immediatamente l' individualità, e che non può, per niuna guisa, essere considerata come *genere*. È la specie specialissima *(a)*. V. l' *Isagoge* di Porfirio, capitolo 2. (Munk).

(44) Come fa osservare Moisè di Narbona, l' autore si riferisce quì a quello che fu esposto da Aristotile alla fine del settimo libro della Fisica (cap. 4.). Aristotile parla quivi delle diverse specie del moto e dei rapporti che possono aver tra di loro. Si tratta di sapere quali siano i moti tra i quali si possa stabilire una comparazione, e che non differiscano tra loro se non per la quantità solamente. Perchè due moti possano esser comparati tra loro, bisogna che siano suscettivi di essere ugualmente rapidi, ossia, non devono differire che per la quantità, nè deve esistere tra loro alcuna differenza di qualità. In generale, perchè due cose possano essere comparate tra loro, non basta che siano semplici omonimi, ma bisogna che le due cose non si distinguano per alcuna differenza essenziale, nè in se stesse, nè nel loro substratum, ossia, che siano, non solo comprese nello stesso genere, ma caratterizzate per la stessa differenza; in una parola: che siano della stessa specie. Così, per esempio, dice Aristotile, il colore ha una divisione (in diversi colori). I colori, come tali, non sono dunque comparabili tra loro; nè si può dire che il tal nero sia piu vivo del tal bianco. La comparazione non può stabilirsi che per uno stesso colore, per esempio, tra due oggetti bianchi o neri. V. cap. 35, nota 6. (Munk).

(45) La versione d' Ibn-Tibbon ha: תחת שני סוגים עליונים *(sotto due generi superiori)*. Bisogna cancellare la parola עליונים benchè si trovi anche nei mss. di quella versione. Così si devono cancellare le parole . . . . . e אין ספק, e poco dopo le parole שאין ספק לשום אדם, che non si trovano, nè nei mss. della versione d' Ibn-Tibbon, nè nel testo arabo. (Munk).

(a) V. R. Scem-Tob. (Maroni).

(b) È quella che è chiamata da Maimonide: המין האחרון *La specie ultima*. V. compendio di Logica, cap. 10. (Maroni)

Digitized by Google

(46) La parola *genere* è qui usata nel senso di *Categoria*. Vedi nota 11. (Munk)

(47) Dopo aver dato un esempio di due cose appartenenti a due generi superiori o a due Categorie diverse, l' autore dà qui un esempio di due generi intermedi appartenenti ad una stessa Categoria. (Munk).

(48) La parola (araba) תכלין, significa *liberazione, mezzo di salute*. Il senso è: non vi è modo di salvarsi, volendo dare a Dio un attributo qualsiasi, e comunque si prenda, s' incontrano delle difficoltà. È ciò che Al-Harizi espresse colle parole ואי אפשר להמלט מחטוא — Ibn-Tibbon traduce: הנה לא תנצל — (Munk).

(49) Letteralmente: *anche dalla parte del rapporto*, ossia dovesse pure quell' attributo essere preso nel rapporto che esiste tra Dio e le sue creature. (Munk).

(50) Più letteralmente: *ma essi* (gli attributi di rapporto) *sono fra gli attributi quelli che meritano più che siamo indulgenti pel loro uso come qualificazioni di Dio.* (Munk).

(51) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente: שלא יתחייב רבוי הקדמות — si deve leggere — שלא יחייב רבוי הקדמון — (Munk).

(52) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon aggiungono הצייר *(il pittore)*, parola che non si trova nei mss. di quella versione. (Munk).

(53) V. in questo capitolo, il primo esempio della terza classe degli attributi. (Munk).

(54) Letteralmente: *dall' essenza di quello a cui si riferiscono* o *a cui sono attribuiti*. Il senso è che le azioni, pure emanando dalla sola essenza di Dio, come sarà detto, non sono tuttavia cose permanenti nella essenza come sarebbe la capacità artistica, ed il pensiero le separa dall' essenza, limitandole ad un momento passato, presente o futuro. V. il Commento d' Ibn-Caspi: — וזה שלא נתארהו בתאר מיושב נח בו כמו שמות הבינוני הפעול ויתר שמות התארים אבל זה פעל אם עבר ואם עתיד וכו' — (Munk).

(55) Letteralmente: *che non bisogna che quelle azioni diverse siano fatte mediante cose (o idee) diverse nell' essenza dell' agente.* (Munk).

(56) V. il capitolo seguente, in cui l' autore si estende sugli attributi di azione. Si vedrà che l' autore divide a questo riguardo l' opinione di altri filosofi arabi. (Munk).

(57) Nell' Ibn-Tibbon: מוסף על עצמו — (Munk).

(58) Letteralmente: *Dunque l' esposto compendiato di quanto è (contenuto) in questo capitolo è, ecc.* (Munk).

(59) Letteralmente: . . . . . *che si trovano nei libri (sacri) e coi quali s' indica Iddio, sono (usati) sotto il rapporto della moltiplicità delle sue azioni, non a motivo di una moltiplicità nella sua essenza.* (Munk).

(60) V. cap. 26, 46 e 47. (Munk)

Digitized by Google

CAPITOLO LIII.

(Gli uomini) furono condotti a credere che Dio abbia degli attributi, presso che nella stessa maniera che furono condotti a credere la corporeità (di Dio) (1). Ed invero chi crede alla corporeità non fu condotto a ciò da una speculazione intellettuale, ma seguendo il senso letterale dei testi delle Scritture; e così avvenne riguardo agli attributi: trovando che i libri dei profeti e quelli del Pentateuco (2) davano a Dio degli attributi, presero la cosa alla lettera, e credettero che avesse degli attributi. Essi, per così dire, lo innalzarono al di sopra della corporeità, senza innalzarlo al di sopra delle circostanze della corporeità, che sono gli accidenti, ossia, le disposizioni dell' anima che sono tutte qualità (3). In ogni attributo che, secondo l' opinione di chi crede agli attributi, è essenziale in Dio, troverai l' idea della qualità, quantunque (i profeti) non si esprimano chiaramente a questo riguardo, assomigliando (semplicemente gli attributi di Dio) a quella che loro è familiare tra le condizioni di ogni corpo dotato di un' anima vitale (4); e di tutto ciò fu detto: = דברה תורה כלשון בני אדם « La Scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini. »

Lo scopo di tutti (gli attributi di Dio) è di attribuirgli la perfezione (in generale), non quella cosa stessa che è una perfezione per quella tra le creature che è dotata di un' anima (5). I più sono attributi (procedenti) dalle sue varie azioni; poichè la varietà delle azioni non suppone l' esistenza d' idee varie nell' agente (6). Ti darò a questo riguardo un esempio preso nelle cose che esistono presso di noi, (per mostrarti) che, essendo uno l' agente, ne risultano tuttavia del-

Digitized by Google

le azioni varie, quando anche non abbia volontà, e, tanto più se agisca con volontà. Per esempio, il fuoco liquefà alcune cose, coagula alcune altre, cuoce, abbrucia, imbianca e annerisce ; e se alcuno desse al fuoco gli attributi d'imbiancatore, anneratore, bruciante, cuocente, coagulante, liquefacente direbbe il vero. Ora chi non conosce la natura del fuoco crede che vi siano in lui sei virtù differenti : una per cui annerisce, un' altra per la quale imbianca, una terza onde cuoce, una quarta per la quale abbrucia, una quinta onde liquefà, ed una sesta onde coagula, benchè siano tutte azioni opposte le une alle altre e che l' idea delle une escluda quella delle altre (7) ; ma chi conosce la natura del fuoco sa essere per una sola qualità agente ch' esso produce tutte quelle azioni, cioè, pel calore. Ora se ciò avviene in ciò che agisce per natura (8), (deve essere lo stesso) tanto maggiormente riguardo à ciò che agisce con volontà (9), e più ancora riguardo a Dio che è superiore ad ogni descrizione; e quando noi percepiamo in lui dei rapporti di vario senso (10), perchè, in noi, l' idea della scienza è diversa da quella della potenza, e quella della potenza diversa da quella della volontà (11), come potremmo concludere da ciò che vi siano in lui cose diverse che gli siano essenziali, onde vi sia in lui una cosa per cui sappia, una cosa per cui voglia, ed una cosa per cui possa ? Tale è tuttavia il senso degli attributi che si proclamano. Alcuni li esprimono chiaramente, numerando le cose aggiunte all' essenza, altri senza esprimerli chiaramente, professano evidentemente la stessa opinione, quantunque non si esprimano a questo riguardo con parole intelligibili, dicendo, per esempio, (che Dio è) potente per la sua essenza, vivente per la sua essenza, volente per la sua essenza (12).

Ti citerò ancora per esempio la facoltà razionale che esiste nell' uomo ; poichè, per quella facoltà che è una, senza moltiplicità, l' uomo abbraccia tutte le scienze e le arti, e per lei cuce, sega, tesse, fabbrica, sa la geometria e governa lo Stato (13). Ecco dunque delle azioni diverse risultanti da una sola facoltà semplice, nella quale non è moltiplicità, e sono azioni variatissime, poiche vi è un numero infinito di quelle

Digitized by Google

arti prodotte dalla facoltà razionale (14). Non è dunque inammissibile, riguardo a Dio (15), che quelle azioni diverse (che gli si attribuiscono) emanino da una sola essenza semplice (16), nella quale non sia, nè moltiplicità nè assolutamente alcuna cosa accessoria, e che ogni attributo che si trovi nei libri divini indichi la sua azione non la sua essenza (17), o indichi una perfezione assoluta, e non (risulta da ciò) che vi sia un' essenza composta di cose diverse, (poichè non basta che non si parli espressamente di composizione, perchè l' essenza dotata di attributi non ne implichi l' idea) (18).

Se non che resta quì qualche cosa di oscuro che fu cagione dell' errore (19), e che tosto ti dichiarerò : cioè, che quelli che ammettono gli attributi, non li ammettono (solamente) a motivo della moltiplicità delle azioni : è vero, essi dicono, che una sola essenza può produrre delle azioni diverse, ma gli attributi essenziali di Dio non sono (di quelli che derivano) dalle sue azioni, poichè non potrebbesi, (per esempio), immaginare che Dio abbia creato se stesso (20). Essi variano poscia riguardo a quegli attributi che chiamano essenziali, ossia, riguardo al loro numero, seguendo ciascuno qualche testo della Scrittura (21). Ma io voglio parlare di quelli (soli) che tutti ammettono di comune accordo, pretendendo che siano dati dalla ragione (22), senz' avere bisogno di riferirsi alla parola di un profeta ; e sono quattro attributi, cioe : vivente, potente, sciente, volente. Sono queste, essi dicono, idee differenti le une dalle altre, e perfezioni onde una sola non potrebbe mancare a Dio, ne potrebbero essere contate nel numero delle sue azioni (23). Ecco il riassunto della loro opinione.

Ma, tu ben sai (24), che, in Dio, sapere significa la stessa cosa che vivere ; poiche ogni essere che percepisce se stesso è dotato di vita e di scienza (prese quì) in un solo e medesimo senso (quando però, intendiamo per iscienza la percezione di sè stesso) (25). L' essenza che percepisce è indubitatamente quella stessa che è percetta (26) ; poiche, secondo la nostra opinione, (Dio) non e composto di due cose, ossia, di una cosa che percepisce e di un' altra che non percepisce, come l' uomo, il quale è composto di un' anima che perce-

Digitized by Google

pisce e di un corpo che non percepisce (27). Se dunque per iscienza s' intende la percezione di sè stesso, la vita e la scienza (in Dio) sono una sola e medesima cosa. Ma quelli (che professano gli attributi) non mirano a questo senso (della scienza divina); si anzi mirano alla percezione (di Dio) avente per oggetto le sue creature. Così, la potenza e la volontà non esistono nè l' una nè l' altra nel Creatore per rapporto alla sua essenza; poichè egli non esercita potenza sopra sè stesso, nè si potrebbe attribuirgli una volontà avente per oggetto lui stesso, cosa che alcuno non potrebbe immaginare. Questi attributi, anzi, non li ammisero che per riguardo a dei rapporti diversi esistenti tra Dio e le sue creature, ossia, che egli ha la potenza di creare ciò che crea, la volontà di fare esistere ciò che è com' egli lo produsse, e la scienza di quel che produsse. È dunque chiaro che anche questi attributi (28) sono (dati a Dio), non per riguardo alla sua essenza, ma per riguardo alle cose create, ed ecco quindi quel che diciamo noi che professiamo realmente l' unità: come non ammettiamo che vi sia nella sua essenza una cosa accessoria ond' egli abbia creati i cieli, un altra cosa onde abbia creati gli elementi, ed altra cosa, in terzo luogo, onde abbia create le Intelligenze (separate) (29), così non ammettiamo che vi sia una cosa accessoria per la quale egli possa, un' altra cosa onde voglia, ed una terza cosa onde abbia la scienza delle cose create da lui; ma la sua essenza è una e semplice, nè vi è in lei nulla di accessorio in alcuna maniera. È questa essenza (30) che creò tutto quello che creò, e che sa (le cose), senza che ciò sia per alcuna cosa accessoria, nè vi è differenza se quegli attributi vari si rapportino alle azioni o a dei rapporti diversi esistenti tra lui e le cose fatte (da lui) (31), pretermesso quello che abbiamo dichiarato riguardo al vero senso del rapporto, poichè non fu ammesso che per errore (32).

Ecco ciò che si deve credere riguardo agli attributi mentovati nei libri dei profeti (33); o si ammetterà per alcuni che siano attributi, i quali servano ad indicare una perfezione per somiglianza alle nostre perfezioni, come sono intese da noi, e come spiegheremo (34).

Digitized by Google

(1) Letteralmente: *quello che eccitò a credere l' esistenza di attributi del Creatore, quelli che vi credono*, fu presso che quello (stesso) *che eccitò a credere la corporeità, quelli che vi credono (a)*. (MUNK).

(2) Letteralmente: *ed i libri della rivelazione*. La parola (araba) — אלתנזיל, è quì applicata particolarmente ai libri di Mosè, ed usata nel senso di תורה (Pentateuco). Nel capitolo 46, il testo dice (chiaramente) : — פי נמיע כתב אלאנביא ופי אלתורה « *In tutti i libri dei profeti* ed anche *nel Pentateuco*. Altre volte la parola אלתנזיל, si applica a tutta la S. S. in generale. (MUNK).

(3) V. ciò che dice l' autore nel capitolo precedente, sopra la terza classe degli attributi. (MUNK).

(4) Si deve sottintendere, come soggetto, i profeti, non quelli che credono agli attributi, come intesero alcuni commentatori. Invece delle parole יבארהו בו, che si trova nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere יבארוהו, come hanno i mss di quella versione. Il senso di questo passo è: gli attributi che i profeti danno a Dio, e nei quali si pretese di vedere degli attributi essenziali, ossia, facenti parte della divina essenza. (v. cap. 50), non sono in sostanza che qualità, ed i profeti, senza pronunziarsi chiaramente a questo riguardo, ed assomigliando Iddio, metaforicamente, agli esseri animati, gli diedero degli attributi simili alle condizioni di quegli esseri e che sono familiari a tutti. (MUNK).

(5) Vuol dire: non potendo noi immaginare alcuna perfezione, se non relativamente alle qualità che riconosciamo nelle creature; quando vogliamo attribuire a Dio la perfezione in generale, siamo costretti necessariamente ad attribuirgli ciò che nelle creature è considerato come una perfezione, non per dire che in Dio sia quella qualità, ma la perfezione in generale. Per esempio: quando diciamo che Iddio è clemente, misericordioso, non si vuol dire che Iddio sia soggetto ad alcuna modificazione, ad alcuna passione; si piuttosto che Iddio è perfetto, poichè la non suscettività di commozione, di clemenza, di misericordia, sarebbe considerata un' imperfezione nell' uomo, il quale se nell' animo non senta compassione, non può fare opere analoghe. Misericordioso è dunque

(a) Nell' Ibn-Tibbon così è tradotto questo passo: אשר הביא המאמינים מציאות התארים לבורא להאמין בהן קרוב לאשר הביא מאמיני ההנשמה להאמין בה

L' autore vuol dire che, l' esistenza degli attributi in Dio, fu creduta quasi per la stessa causa onde ne fu creduta la corporeità, ossia, per alcune espressioni trovate nella Scrittura e prese alla lettera, onde stimarono potere ammettere in Dio degli attributi, non per forza di un raziocinio; ma tuttavia, non presero affatto alla lettera quelle espressioni, come quelli che ammisero in Dio la corporeità, si anzi, ammisero solamente degli attributi morali essenziali, come, per esempio, la scienza, la volontà, la potenza. Perciò non si dice assolutamente nella stessa maniera, ma presso che nella stessa maniera. (MARONI).

Digitized by Google

un attributo che significa la bontá delle opere di Dio e la sua infinita perfezione, non ch' egli sia suscettivo di alcuna passione. — Vedi Scem-Tob. (MARONI).

(6) Letteralmente: *per la diversitá delle azioni non sono diverse le idee che esistono nell' agente.* Quì l' autore principia la discussione sugli attributi di azione a cui fu come preludio l' ultimo capitolo, e fa intendere con degli esempi la distinzione che si deve stabilire tra quella specie di attributi, applicabili a Dio, e quelli che furono detti attributi essenziali. La quistione degli attributi, come già si disse (cap. 50), aveva già occupato i teologi ed i filosofi mussulmani, e troviamo anche presso di loro la distinzione tra gli attributi essenziali e gli attributi di azione. V. Pocock, Specimen, hist. Arab. pag. 223, Scharestani, Storia delle sette religiose e filosofiche, testo arabo (pubblicato dal Cureton), pag. 64; traduzione tedes. di Haarbrucker, tom. 1. p. 95. V. Ba hia, Doveri dei cuori *(a)*, lib. 1. (Dell' unità di Dio), cap. 10. (MUNK).

(7) Letteralmente: *e che l' idea di alcun' azione, tra quelle, non sia l' idea dell altra.* (MUNK).

(8) Cioè, negli esseri che non hanno la facoltà del *volere.* — Vedi Efodi. (MARONI).

(9) Vale a dire, riguardo all' uomo. (MARONI).

(10) Cioè, quando la nostra percezione ci fa vedere in Dio delle cose alle quali riferiamo delle idee diverse; poichè in noi sono perfettamente distinte le une dalle altre. (MUNK).

(11) Come si vedrà più avanti, la scienza, la potenza e la volontà, oltre la vita, sono i principali attributi che gli antichi Mussulmani, e, dopo di loro, alcuni teologi ebrei (particolarmente i Karaiti) *(b)*, ammettevano in Dio come attributi *essenziali* ed *eterni*. V. Scharestani, traduz. tedesca, tom. 1. pag. 42 e 95 *et passim*; Pocock, *Specimen hist. Ar.* pag. 223 — Schmoelders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, pag. 187 e 196. Sono quegli stessi attributi che cita Al-Gazali *(c)*, nella sua *Distru-*

(a) R. Ba'hia (o come dicesi generalmente Be'hajè) figlio di Jossef רבינו בחיי בן יוסף fiorì nella Spagna nel 12. secolo poco prima del Maimonide. È celebre il suo nome per un' opera morale molto stimata, intitolata DOVERI DEI CUORI (חובת הלבבות), da lui scritta in arabo e tradotta in ebraico da R. Jehudà Ibn-Tibbon (v. Pref. n. 14. *a*). Vi fu un altro Be'hajè figlio di Ascer nativo di Saragozza nel regno di Aragona che fiorì sulla fine del 13. secolo, conosciuto particolarmente per un suo commento sul Pentateuco che porta il suo nome — (רבינו בחיי עלהתורה) — (MARONI).

(b) V. Introd. nota 32. *a*. (MARONI).

(c) Al-Gazali, ed anche semplicemente Gazali (Abu-Hamed Mohamed-Ibn-Mohamed), detto volgarmente Algazel, fu uno dei più celebri fra i teologi mussulmani del suo tempo, e della setta dei Sifatiti (v. più avanti, n. 10). Nacque in Tus, città del Korasan nello 11. secolo e scrisse molte opere tra le quali sono celebri: 1. *Makasid Al-falasifat* (כונות הפילוסופים). *Le tendenze dei filosofi*; è un riassunto delle scienze filosofiche, logiche, metafisiche e fisiche secondo la dottrina peripatetica e come era stata stabilita da Al-Farabi ed Ibn-Sinà. Quest' opera fu tradotta in ebraico da Isach Albalag (v. Alcaleg) nel 1307 dell' E. V. e commentata da Mosè di Narbona. Fu pure trodotta in latino verso la fine del secolo 12. da Dominicus Gundisalvi e pubblicata in Venezia nel 1506.

2. *Te'hafoth al-falasifat* (הפלת הפילוסופים). *La distruzione dei filosofi*: è un rie-

Digitized by Google

zione dei filosofi al principio della 6. *Quistione*, parlando dell' opinione dei filosofi e dei Mot'azali (v. cap. 50): eccone la versione ebraica: — הסכימו הפילוסופים על שקרות קיום המדע והיכלת והרצון בהתחלה הראשונה כמו שהסכימו עליו המעתזלה — « I filosofi sono concordi che è falso l'affermare la scienza, la potenza e la volontà nel primo principio (ossia in Dio), ed anche i Mot'azali convengono in ciò ecc. » V. Saadià, *Libro delle credenze e delle opinioni*, 2, 1 e 4; Aharon ben Elia, *Albero della vita*, capit. 67. — (MUNK).

(12) L' autore allude, per una parte, ai Sifatiti o sostenitori degli attributi, che, senz' alcun riserbo ammettevano in Dio degli attributi eterni; e per l' altra da una parte dei Mo'tazali che credevano soddisfare al principio dell' unità assoluta dicendo che Dio è potente, non per la sua potenza, ma per la sua essenza, che è vivente, non per la vita, ma per la sua essenza e così gli altri. V. Pocock, l. c., pag. 214 ed il testo di Abu'l Faradi, pag. 19; Scharestani, l. c., pag. 42; Schmoelders, l. c., pagine 196-197. La discussione sugli attributi si riprodusse fra i teologi ebrei e vi furono alcuni (particolarmente nella setta dei Karaiti), che, seguendo l' esempio di alcuni Mo'tazali, ammettevano gli attributi *essenziali* (ספורים עצמיים, v. Aharon ben Elia, *Albero della vita*, alla fine del cap. 67). Fra i Dottori Rabbaniti, Maimonide stesso cita lo spagnolo R. Jossef Ibn-Sadik *(a)* come seguace dell' opinione dei sostenitori degli attributi, — (בעלי התארים). V. la raccolta delle Lettere di Maimonide, (Lettera a R. Samuel Ibn-Tibbon), edizione di Amsterdam, fog. 14, *b*. Quanto all' espressione *per la sua essenza*, gli stessi teologi musulmani, non erano concordi riguardo al suo senso preciso. V. Pocock, ivi, pag. 215 e seg.(; e perciò Maimonide dice che non si esprimono con delle parole intelligibili. Secon-Ibn-Falkira (*Morè-ha-Morè*, pag. 151), i Mot'eca'llemin intendono con questa espressione che la potenza, la scienza, ecc. attribuite a Dio, sono cose che appartengono alla sua essenza sola e che non hanno nulla di comune con alcun altro essere. (MUNK).

pilogo delle diverse critiche fatte da altri contro i filosofi, ed in quel libro dimostra come le loro opinioni ed i loro sistemi siano discordi, e come la discordia regni perpetuamente tra i filosofi. Contro quest' opera scrisse Ibn-Roschd il suo Te'hafoth al Te'hafoth (הפלת ההפלה) *Distruzione della Distruzione*. — 3. *Mizan al-'Adal* (מאזני צדק), *Bilance di giustizia*; detto anche *Mizan al-'Amal*, *Bilance delle azioni*, o *dei costumi*, tradotto in ebraico da R. Abr ham Ben 'Hasdai, e fu pubblicato nel 1839.

R. Abraham ben 'Hasdai fu primo Rabbino di Barcellona nel secolo 12. Oltre il מאזני צדק, tradusse pure dall' arabo in ebraico il בן הכלך והנזיר, scritto originalmente in greco, ed il libro De anima di Galeno. (MARONI).

(a) Jossef Ibn-Sadik è mentovato da Al-'Harizi nelle sue Sedute (תחכמוני), tra i più valenti poeti che fiorirono anticamente nella Spagna, e loda molto i suoi versi. Egli compose il Microcosmo (עולם קטן), che tratta della natura e della eccellenza dell' uomo. Questo libro è mentovato da Maimonide (nella sua lettera a R. Samuel Ibn-Tibbon), dicendo però di non averlo mai veduto, ma che indubitatamente vi era stata seguita l' opinione di quelli che ammettevano in Dio degli attributi. V. De' Rossi, Diz. degli autori ebrei.

Giovanni Bernardo abate De' Rossi, fu celebre orientalista. Nacque a Castelnuovo Canavese nel 1742, e morì in Parma, nel 1831. Scrisse moltissime opere, tra le quali un Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere (MARONI)

Digitized by Google

(13) È bene rammentare quì ciò che l' autore dice altrove della parte razionale dell' anima, secondo le dottrine peripatetiche. Nel primo degli *Otto Capitoli* (שמנה פרקים), che servono d' introduzione al Trat. *Aboth*, dopo aver parlato della nutrizione, della sensibilità, dell' immaginazione e dell' appetito, ecco come si esprime sulla quinta parte dell' anima, o la facoltà razionale *(a)* (v. Porta Mosis di Pocock, pag. 188-189): « La parte « razionale è quella facoltà esistente nell' uomo, per la quale è intelligente, « e si fa la riflessione, ed egli acquista la scienza e distingue ciò che è « biasimevole da ciò che è bello nelle azioni. Le azioni (della facoltà ra- « zionale) sono, le une pratiche, le altre speculative. La pratica è del « dominio dell' arte o della riflessione, la speculativa è quella onde « l' uomo conosce gli esseri immutabili quali sono ed è quella che si « chiama scienza in un senso assoluto La facoltà artistica è quella onde « l' uomo acquista le arti, come, per esempio, l' arte del legnajuolo, la « agricoltura, la medicina e la navigazione. La riflessione è la facoltà « onde si esamina in una cosa che si vuol fare, ed al momento che si vuol « fare, se sia possibile farla, o no, e, supposto che sia possibile, come si « debba fare. » — Si vede che quella che l' autore chiama la parte razionale o ragionevole dell' anima, è il complesso di tutte quelle facoltà dell' anima, che non appartengono se non all' uomo solo: tutte le altre facoltà che formano la parte irragionevole dell' anima, appartengono ugualmente agli animali. Questa divisione delle facoltà dell' anima in due parti, l' una ragionevole, l' altra irragionevole, appartiene piuttosto a Platone che ad Aristotile, il quale sembra anche disapprovarla apertamente, criticando quelli che dicono, l' anima avere delle parti. (V. Trat. dell' anima, lib. 3, cap. 9, ed il commento di Frendelenburg, al medesimo capitolo, §§. 2 e 3 pag. 528). Tuttavia Aristotile stesso fa uso di questa divisione nella sua classificazione delle virtù V. Morale a Nicomaco, lib. 1. cap. 13, lib. 6, cap. 2. — È questa classificazione che servì di base a ciò che Maimonide dice della parte ragionevole dell' anima nel passo citato. (Munk).

(14) Letteralmente: *ed il loro numero quasi non ha fine, ossia, il numero delle arti prodotte dalla facoltà razionale.* Invece di מספר הפעולות che si legge in tutte le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere מספר המלאכות, come hanno i manoscritti e la versione di Al-'Harizi (Munk).

(15) Nell' Ibn-Tibbon: ואין רחוק אם כן בחק הבורא — (Maroni).

(16) L' autore è in contradizione con ciò che dice altrove, essere la opinione di Aristotile e di tutti i filosofi peripatetici, cioè, che la causa prima, che è l' unità assoluta, non possa avere per effetto che l' unità, e che dall' *uno* assoluto non potrebbe emanare il moltiplice. Noi avremo occasione di tornare su ciò nella seconda parte di quest' opera, cap. 22. dove, particolarmente, è trattata questa quistione. (Munk).

(a) V. cap. 41, nota 1, a (Maroni)

Digitized by Google

(17) Letteralmente: *sia un attributo* (che venga) *dalla sua azione, non un attributo della sua essenza.* (MUNK).

(18) Letteralmente: *poichè, non perchè eglino* (i sostenitori degli attributi) *non sciolgano la parola composizione, nè è perciò esclusa l' idea dell' essenza dotata di attributi (a)* ; ossia: da che si ammette un' essenza avente degli attributi essenziali, si ammette implicitamente la composizione, ed invece non ammettendo che degli attributi di azione, non ne consegue che l' essenza dalla quale emanano le azioni sia una cosa composta. Le parole (arabe) יבטל מענאה, sono tradotte nella versione d' Ibn-Tibbon יבטל ענינה, riferendosi il suffisso femminile di ענינה alle parole מלת ההרכבה — È per errore di stampa, che alcune edizioni hanno ענינם ed altre ענינים — (MUNK).

(19) Letteralmente: *ma vi è qui un luogo di dubbio che li condusse a ciò*, ossia, che condusse alcuni teologi ad ammettere degli attributi essenziali. (MUNK).

(20) L' autore si espresso quì in un modo tronco ed oscuro, e le sue parole furono variamente interpretate. Egli probabilmente, vuol dire che secondo i sostenitori degli attributi, bisogna distinguere gli attributi transitivi, che indicano un' azione prodotta sopra un oggetto, da quelli che si possono chiamare neutri: questi ultimi solo, sono quelli ch' essi chiamano attributi essenziali, che non derivano dalle sue azioni; ed invece gli attributi neutri, come, per esempio, quello di Creatore, non potrebbero essere essenziali, riferendosi necessariamente ad una cosa fuori di Dio, giacchè sarebbe assurdo il dire che Dio è il Creatore di sè steso. Ecco come Moisè di Narbona spiega queste ultime parole: יצרה אבל היות בורא לזולתו לא לעצמו ולכן לא יהיה תאר עצמי לו יתעלה לפי שהוא מכלל פעולותיו « Vuol dire: ma essere Creatore, significa ch' egli crea « ciò che è fuori di lui, non lui stesso, e perciò non è questo un attributo « essenziale di Dio, poichè fa parte delle sue azioni. » — Josef Ibn-Caspi dice, che l' autore parla quì dei ragionamenti di poco valore immaginati dai più sottili tra i Mot'ecallemin per difendere la loro opinione, riguardo agli attributi; e che dic' egli, divisero gli attributi in transitivi e neutri, (והוא שיעשו חלוקה בין תארים יוצאים ובין תארים בודדים) il che l' autore indica citando, per esempio, l' attributo derivato dal verbo creare, al quale (aggiunge Caspi) si potrebbe sostituire qualunque altro verbo transitivo come fabbricare, scrivere e simili *(b)*. (MUNK).

(a) Cosi nell' Ibn-Tibbon: שלא בהיותם מתירים מלת הרכבה יבטל ענייניים — dove, come osserva il Munk, deve leggersi ענינה. Così legge anche l' Efodi. (MARONI)

(b) Anche Scem-Tob interpreta questo passo riferito all' opinione dei Medabbe im o Mot'ecallemin. Ecco le sue parole: « *I Medabberim opinano c' e Iddio abbia degli attribu-* « *ti essenziali che sono tutti per la sua essenza, come dicemmo; vivente per la sua* « *essenza, sciente per la sua essenza, volente per la sua essenza, potente per la sua es-* « *senza; e questi attributi non possono essergli dati per le azioni c' e emanano da lui,* « *poichè allora Iddio sarebbe creatore di sè stesso, come per esempio, se diciamo che* « *Iddio è volente, questo attributo c'he è essenziale, non può aver rapporto con alcuna*

Digitized by Google

(21) I numerosi attributi che ammettevano i Sifatiti, secondo i testi del Korano, furono poscia ridotti a sette che sono : la vita, la scienza, la volontà, la potenza, la parola, l' udito e la vista. V. Scharestani, trad. tedes. tom. 1. pag. 95 ; Schmoelders, l. c. pag. 187 ; e Pocock, Specimen hist. ar. pag. 216. Ibn-Roschd fa osservare che quei sette attributi convengono anche all' anima, e che l' essenza di Dio determinata da questi attributi sarebbe dello stesso genere dell' anima, con questa differenza ch' ella non risiede in un corpo. V le osservazioni aggiunte da Mosè di Narbona alla fine del suo commento, sopra questo capitolo La parola כתאב, *Scrittura*, non significa qui la Bibbia, ma in generale, un libro considerato come divino, e particolarmente il Korano ; poichè quì si tratta specialmente di dottrine professate dai teologi musulmani e che alcuni Dottori ebrei avevano adottate. (Munk).

(22) Nell' Ibn-Tibbon : ויחשבו שהוא מושכל, e come spiega nel Scem-Tob : מושכל ראשון *assioma*. Il senso è: io intendo parlare di quelli soli che tutti ammettono ugualmente come assiomi, senza del resto appoggiarsi ad alcun passo della Scrittura. (Maroni).

(23) Sono, come dicemmo, attributi neutri, non indicanti un' azione prodotta sopra un oggetto. (Munk).

(24) L' autore vuole ora mostrare che a torto si credette poter separare questi quattro attributi dagli altri attributi indicanti delle azioni e farne degli attributi essenziali. Ecco in sostanza il suo ragionamento che non presentò con tutta la chiarezza desiderabile. Primieramente : se per sapere s' intenda percepire sè stesso, la vita e la scienza sono assolutamente identiche in Dio, indicanti entrambi una percezione di sè stesso, nè vi è ragione di farne due attributi distinti. E se ammettiamo il senso che i sostenitori degli attributi danno qui alla parola scienza, onde intendono la scienza che Dio ha delle cose create, non vi è ragione per fare della scienza un attributo essenziale, e così è della potenza e della volontà ; poichè tutti questi attributi indicano necessariamente, secondo il loro avviso, dei rapporti esistenti tra Dio e le cose create, e si trovano nelle stesse condizioni degli attributi di azione, come, per esempio, quello di Creatore. Così gli attributi essenziali, ridotti al loro vero valore, non sono che una vana ipotesi *(a)*. (Munk).

« sua azione, poiché ogni azione di Dio è una creazione e sarebbe come dire che Iddio « crea sè stesso ; dunque questi attributi sono essenziali in lui (in Dio), nè gli sono « dati per rapporto ad alcuna sua azione, nè questi attributi essenziali derivano dalle « sue azioni, poichè sarebbe assurdo il pensare che il Creatore creò sè stesso. » V. ivi. (Maroni)

(a) V. l' Efodi e Scem-Tob, i quali, nel respettivo commento, spiegano, presso che come il Munk, questo passo dell' autore, che volle mostrare le contradizioni in cui cadono i Mot'ecallemin ammettendo questi quattro attributi come essenziali, rappresentanti nello stesso tempo idee differenti, nè mai derivanti da un' azione prodotta sopra un altro oggetto. Cioè : la vita in Dio è la percezione di sè stesso (v. nota seg.) : se dunque per la scienza intendiamo percezione di sè stesso, scienza e vita non rappresenteranno più due idee differenti : prima contradizione. Se poi prendasi la parola scienza nel senso di aver scienza delle cose create, allora sarebbe un attributo derivante da un' azione : seconda contradizione. Se finalmente am-

Digitized by Google

(25) La vita, dice Aristotile, consiste principalmente nella sensibilità e nella intelligenza (v. *Eth. a* Nicom. lib. 9, cap 9). Per dire di un essere che vive, basta che vi sia in lui l' intelligenza, o la sensibilità, o il moto (v. Trat. dell' Anima, lib. 2. cap. 2). In Dio non può essere che una percezione intellettuale, la percezione di sè stesso : la sua vita è l' intelligenza, e per lui la scienza e la vita sono identiche. (Munk).

(26) È quello che l' autore spiegherà più largamente al capitolo 68. (Munk).

(27) Il corpo inanimato non ha alcuna percezione, e tutte le percezioni, tanto sensibili che intellettuali, appartengono alle diverse facoltà dell' anima. (Munk).

(28) Cioè, gli attributi chiamati essenziali. (Munk).

(29) V. Introduzione, nota 91, *b*, e cap. 37, nota 12. Vuol dire : noi monoteisti crediamo la semplicità assoluta della divina essenza, senza alcuna cosa accessoria, nè ammettiamo in Dio attributi di alcuna specie. (Maroni).

(30) Invece di והוא, che hanno molte edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere secondo il testo arabo, come hanno i mss. e l' edizione princeps, העצם ההוה — (Munk).

(31) Cioè, non si potrebbe stabilire una differenza tra gli attributi di azione e gli attributi di rapporto ; e questi ultimi non possono più dei primi esser chiamati attributi essenziali. (Munk).

(32) Letteralmente : *e secondo ciò che abbiamo esposto della realtá del rapporto e* (detto) *che è erroneamente ammesso.* L' autore vuol dire : oltre che gli attributi di rapporto non possono essere considerati come attributi essenziali, noi abbiamo già dimostrato, esponendo il vero senso del rapporto, come solo per errore siasi creduto di poter ammettere un qualsivoglia rapporto tra Dio e la cosa creata. V. nel capitolo precedente la 4. classe degli attributi. (Munk)

(33) Cioè, che sono attributi i quali si riferiscono alle azioni. (Munk)

(34) Vale a dire : servono ad indicare qualità, il cui difetto sarebbe in noi un' imperfezione, e per imprimere nel popolo l' idea dell' assoluta perfezione di Dio ; non perchè Dio abbia quelle qualità. (Maroni).

medesimo gli attributi di azione solo come essenziali si cadrebbe nell' assurdo, come in quello di Creatore : terza contraddizione. (Maroni)

Digitized by Google

CAPITOLO LIV.

Sappi che il principe dei savi, il nostro maestro Mosè (che la pace sia con lui!), rivolse (a Dio) due preghiere, ed ottenne a ciascuna di quelle due preghiere una risposta (1): con una egli domandò a Dio di fargli conoscere la sua vera essenza; coll' altra, (che fu quella che prima gli rivolse) (2), richiese di fargli conoscere i suoi attributi. Dio gli rispose su queste due domande, promettendogli di fargli conoscere tutti i suoi attributi, che sono le sue azioni (3), e facendogli sapere che la sua essenza non può essere percetta in tutta la sua realtà; ma risvegliò la sua attenzione sopra un punto di speculazione (4), onde potrebbe percepire, quanto all' uomo è possibile di percepire (5). Quello ch' egli percepì, non fu percetto da alcun altro, nè avanti, nè dopo di lui.

Quanto alla sua domanda di conoscere gli attributi di Dio, è contenuta in queste parole: = הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך « *Fammi conoscere le tue vie, affinchè io ti conosca e trovi grazia in tua presenza. (Esodo,* 33, 13) — Considera bene ciò che queste parole contengono di notevole (6): le parole: הודיעני נא את דרכיך למען אדעך « *Fammi conoscere le tue vie affinchè ti conosca,* significano che Iddio si conosce mediante i suoi attributi, poichè è dopo averne conosciute le vie (diceva Mosè) che lo avrebbe conosciuto (7); e le parole affinchè io trovi grazia nella tua presenza, indicano che solo chi conosce Iddio trova grazia in sua presenza e non chi si limita a digiunare ed a pregare. E veramente, chiunque lo conosce è oggetto di favore, avvicinato (da lui); e chiunque lo ignora è oggetto di collera, allontanato (da lui) (8); ed in ragione della conoscenza o della ignoranza è il favore o la collera, l' avvicinamento o

Digitized by Google

l' allontanamento. Ma noi siamo usciti dal soggetto del capitolo: ed ecco che ritorniamo ad esso.

Avendo dunque domandato di conoscere gli attributi, implorando nello stesso tempo il perdono per la nazione, ed avendo poscia, dopo ottenuto quel perdono, domandato di percepire l' essenza di Dio, dicendo: הראני נא את כבודך « *Deh! fammi vedere la tua gloria. (ivi, v. 18)*, gli fu accordato ciò che aveva domandato prima colle parole: הודיעני נא את דרכיך « *Fammi conoscere le tue vie*, e gli fu risposto: אני אעביר כל טובי על פניך « *Io farò passare tutto il mio bene dinanzi la tua faccia (ivi, v. 19)*; ma riguardo alla seconda domanda ricevette questa risposta; לא תוכל לראות את פני « *Non potrai vedere la mia faccia. (ivi, v. 20)*. Quanto alle parole כל טובי *(tutto il mio bene)*, contengono un' allusione alla presentazione dinanzi a lui (a Mosè) di tutti gli esseri, riguardo ai quali fu detto: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד « *Iddio vide tutto ciò che aveva fatto ed era bene assai. (Gen. 1, 31)*; e dissi la loro presentazione dinanzi a lui, cioè che (secondo la promessa divina) doveva comprendere la loro natura (di tutti gli esseri), il legame degli uni cogli altri, e sapere come Dio li governa nel loro complesso ed individualmente. È pure a questa idea che si allude con queste parole: = בכל ביתי נאמן הוא « *In tutta la mia casa egli è fermo. (Num. 12, 7)* (9), ossia, egli ha di tutto il mio universo una vera e solida intelligenza; poichè le opinioni che non sono vere non hanno fermezza. Quì dunque si tratta della percezione delle azioni (di Dio) che sono i suoi attributi (10), mediante i quali è conosciuto; e valga a provare che le azioni di Dio erano la cosa onde gli era stata promessa la percezione, il vedere che non gli furono fatti conoscere se non dei semplici attributi di azione, come: clemente, misericordioso, indulgente ecc. (Esodo, 34, 6, 7). È dunque chiaro che le vie ond' egli domandò la conoscenza, e che gli furono fatte conoscere, erano le azioni che emanano da Dio. I Dottori le chiamano middoth (מדות), e parlano dei tredici middoth (di Dio) (שלש עשרה מדות). Questa parola, nel loro uso si applica alle qualità morali (11), per esempio: ארבע מדות בנותני צדקה oppure ארבע מדות בהולכי לבית המדרש « *Vi sono quattro middoth (qualità o maniere di agire) in quelli che danno elemosina*; ovvero, *quat-*

Digitized by Google

tro middoih vi sono in quelli che frequentano la scuola (12), e molti simili, Quì non si vuol dire (parlando delle middoth di Dio) ch' egli abbia delle qualità morali, ma che fa delle azioni simili a quelle che, in noi, derivano da qualità morali, ossia da disposizioni dell' anima, non che Dio abbia di quelle disposizioni dell' anima. E si limitarono a mentovare queste tredici middoth, quantunque (Mosè) avesse percepito tutto il suo bene, ossia, tutte le sue azioni, perchè quelle derivano da Dio per fare esistere gli uomini e per governarli; il che era l' ultimo scopo della sua domanda, poichè termina dicendo : ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה « *E, che io ti conosca affinchè trovi grazia in tua presenza, e considera che questa nazione è tuo popolo* » *(Esodo* 33, 13*)*, ossia, che io deggio governare con delle azioni che imitino quelle onde tu lo governi (13).

E dunque chiaro che le vie (דרכים) e le middoth (מדות) (qualità), sono la stessa cosa : sono le azioni che emanano da Dio (e si manifestano) nell' universo. Secondo che si percepiva una delle sue azioni, gli si attribuiva la qualità dalla quale quell' azione emana e gli si dava il nome derivato da quell' azione. Percependo, per esempio, le tenere cure che egli pone nel formare l' embrione degli animali (14) ed a produrre in lui e nell' animale che deve allevarlo, dopo la sua nascita, delle forze che possano impedirgli di perire e di perdersi, preservarlo dal male ed ajutarlo nelle sue funzioni necessarie, maniera di agire che, in noi, non deriverebbe se non da una passione (15) e da un sentimento di tenerezza che è indicato colla parola misericordia ; Iddio fu chiamato רחום כרחם אב על, misericordioso, conforme a ciò che fo detto בנים וכו' « *Come un padre ha compassione dei suoi figli ecc. (Salmo* 103. 13*)* וחמלתי עליהם כאשר יחמל איש על בנו « *Ed avrò pietá di loro, come un uomo ha pietá di suo figlio* » *(Malach,* 3. 17*)* non che Dio sia passivamente affetto ed intenerito, ma una maniera di agire simile a quella di un padre verso suo figlio e che è l' effetto della tenerezza, della commiserazione e di una passione assoluta, così avviene anche in Dio riguardo ai suoi diletti, senza che ciò sia per una passione, nè per (un sentimento che implichi) un cangiamento (16). Così, siccome noi, quando

Digitized by Google

diamo alcuna cosa a chi non avrebbe alcun diritto sopra di noi, ciò chiamasi nella nostra lingua חנינה *grazia*, (per esempio : הילדים אשר חנונו אתם « *Graziateci di quelle* » *(Giud.* 21, 22*)* (17) — חנן אלהים את עבדך « *I figli onde Iddio graziò il tuo servo* » *(Gen.* 33, 5*)* ; — כי חנני אלהים « *Poichè Iddio mi graziò* » *(Ivi, v.* 11*)* e molti altri simili) e Iddio fa esistere e governa quelli che egli non avrebbe alcun dovere di fare esistere e di governare, fu perciò chiamato חנון *grazioso (clemente)*. Così, troviamo tra le sue azioni che si manifestano sugli uomini, delle grandi calamità che colpiscono alcuni individui per annientarli, o che involgono nella loro distruzione (18) delle famiglie, ed anche una contrada, fanno perire ad un tratto molte generazioni (19) e non lasciano nè coltura nè progenie, come per esempio, le inondazioni (20), i terremoti, gli oragani distruggitori (21), la spedizione fatta da un popolo contro un altro per distruggerlo colla spada e per cancellarne ogni traccia, e molte altre azioni simili, che, tra noi, non sono intraprese dagli uni contro gli altri (22), se non per una grande collera, o per un grande odio, o allo scopo di vendicarsi ; egli fu chiamato, riguardo a quelle azioni : אל קנא *Dio geloso*, נוקם *vendicatore*, נוטר *che serba rancore*, בעל חמה *iracondo (Nahum.* 1. 2*)* il che vuol dire che delle azioni simili a quelle che in noi derivano da una disposizione dell' anima, cioè, dalla gelosia, dalla vendetta, dall' odio o dalla collera, si manifestano anche riguardo a Dio, in ragione del demerito di quelli che sono puniti, ma non derivano per alcuna guisa da una passione (ch' egli sia esaltato al di sopra di ogn' imperfezione !). È così che tutte le azioni (attribuite a Dio) sono azioni simili a quelle che, negli uomini, derivano da passioni e da disposivioni dell' anima, ma in quanto a Dio, non derivano in alcuna guisa da alcuna cosa accessoria alla sua essenza (23).

Bisogna che chi governa lo stato, s' egli è profeta (24), prenda per modello questi (divini) attributi, e che le suddette azioni derivino in lui da un retto giudizio e secondo ciò che è meritato, non dalla sola forza della passione. Egli non deve allontanare il freno alla collera, nè lasciarsi dominare dalle sue passioni ; poichè ogni passione é un male. Egli deve, anzi,

Digitized by Google

guardarsene, quanto mai possa un uomo, ond' essere talora, riguardo ad alcuni, clemente e grazioso, non per semplice tenerezza e commiserazione, ma secondo ciò che è dovuto ; e talora, riguardo ad altri, essere vendicatore, serbante rancore, ed iracondo, in ragione di quello che meritarono, non per semplice collera ; sino a poter ordinare di abbruciare un individuo, senza provare contro di lui nè collera nè odio, non avendo anzi riguardo se non a ciò che gli sembrerà aver meritato, e considerando ciò che il compimento di quell' atto abbia di supremamente utile per la grande maggioranza della società. Non vedi che nei testi della Legge, dopo aver ordinata la distruzione dei sette popoli ed aver detto : לא תחיה כל נשמה « *Non lascerai vivere alcuna persona* » *(Deut.* 20. 16*)*, si fanno seguire immediatamente queste parole : — למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם לה' אלהיכם « *Affinchè non v' insegnino a fare secondo tutte le loro abbominazioni che fecero ai loro Dei e pecchereste al Signore vostro Dio* » *(Ivi v.* 18*)* ? il che vuol dire: non credere che ciò sia una crudeltà o un desiderio di vendetta ; che, anzi, è un atto che la ragione umana esige, cioè di distruggere quelli che si scostano dalla via della verità, ed allontanare tutti gli ostacoli che impediscono di giunger alla perfezione, ossia, alla percezione di Dio. Malgrado tutto ciò è d' uopo che gli atti di misericordia, di perdono, di commiserazione e di benevolenza emanino da chi governa lo stato, più sovente che gli atti di punizione, essendo tutte le tredici middoth (מדות), *qualitá di misericordia,* ad eccezione di una sola, cioè, פקד עון אבות על בנים « *Che punisce l' iniquitá dei padri sui figli* » *(Esodo,* 34, 7*)* ; poichè le parole ונקה לא ינקה (ivi) significano : *e non diradica (distrugge) intieramente* (25), senso derivato dalla parola ונקתה « *Ella sará distrutta* » *(Isaia,* 3, 26*)*. Bisogna sapere che le parole *punisce le iniquità dei padri sui figli* si riferiscono precipuamente al peccato dell' idolatria (26), non ad altri peccati, il che è provato da queste parole del Decalogo : על שלשים ועל רבעים לשנאי « *sulla terza e sulla quarta generazione di puelli che mi odiano* » *(Esodo,* 20, 5*)*, poichè colle parole *quegli che odia* (Iddio), non s' indica che l' idolatra (27), che è pure presentato come oggetto dell' odio di Dio) : = כי כל

Digitized by Google

תועבת ה' אשר שנא וכו' « *Poichè tutto ciò che è in abbominio del Signore (e tutto) ciò che egli odia ecc.* » *(Deut.* 12, 31*)*. E si limitò a quattro generazioni, perchè l' uomo non può vedere della sua posterità che al più al più la quarta generazione. Così quando gli abitanti di una città uccidevano quelli che si erano dati all' idolatria, (28), uccidevano il vecchio idolatra e la sua discendenza sino al pronipote, che è il figlio della quarta generazione. Quì dunque fu indicato, in certo modo (29), che tra i precetti di Dio, i quali, certo, fanno parte delle sue azioni, vi è quello di uccidere i discendenti degli idolatri, quantunque fanciulli, insieme (30) ai loro avi. Questo ordine lo troviamo ripetuto nel pentateuco in ogni luogo come, per esempio, fu ordinato riguardo alla città sedotta, cioè החרם אתה ואת כל אשר בה « *Distruggila con tutto ciò che vi si trova* » *(Deut.* 13, 16*)* tutto ciò per cancellare sino la traccia di ciò che produce una si grande perdizione come abbiamo dichiarato.

Noi ci siamo dilungati dal soggetto del capitolo ; ma dovevamo spiegare perchè (la scrittura) parlando delle azioni di Dio, si limitò a quelle (31). Fu perchè quelle sono necessarie per governare gli Stati; poichè la suprema virtù dell' uomo è di rendersi, quanto può simile a Dio, ossia, che dobbiamo rendere le nostre azioni simili alle sue, come lo dichiararono (i Dottori) commentando le parole קדושים תהיו « *Siate santi* » *(Levit.* 19, 2*)*, che dissero : מה הוא חנון אף אתה היה חנון מה הוא רחום אף אתה היה רחום « *Com' egli è clemente, anche tu devi essere clemente ; com' egli è misericordioso, anche tu devi essere misericordioso.* (32). Il nostro scopo, in somma è (di dimostrare) che gli attributi che gli si danno sono attributi (derivati) dalle sue azioni, e (non vogliono dire) per alcun modo ch' egli abbia una qualità.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LIV.

(1) L' autore principia l' interpretazione di alcuni passi importanti del Pentateuco, in cui si parla, in modo allegorico, della percezione dell' essenza divina e degli attributi di Dio *(a)*. I commentatori fanno osservare che Mosè è chiamato quì Principe de' savi, non come altrove, Principe dei profeti, perchè quì si tratta delle più alte quistioni metafisiche, onde Mosè cercava la soluzione, e che dovevano essere per lui oggetto di speculazione filosofica. (MUNK).

(2) Fu certo a bello studio che l' autore invertì quì l' ordine delle due preghiere di Mosè, per mentovare prima la più importante, quella che aveva per oggetto l' essenza stessa di Dio. Quanto a Mosè, dice Abravanel, seguì l' ordine solito degli studj, cominciando dal più facile, per passare poscia a ciò che è più difficile. (MUNK).

(3) Vuol dire : che Iddio promise a Mosè di fargli conoscere le sue varie divine azioni, ossia le diverse maniere onde governa le sue creature e che noi impropriamente chiamiamo attributi. (MARONI).

(4) Nell' Ibn-Tibbon: מקום עיון (MARONI).

(5) Nell' Ibn-Tibbon: תכלית מה שאפשר לאדם שישיגהו (MAR.).

(6) Nell' Ibn-Tibbon: מעיונים נפלאים — (MARONI).

(7) L' autore insiste nella sua opinione che gli attributi che troviamo, nella Scrittura, applicati a Dio, sono attributi, i quali si riferiscono alle azioni, chiamate le vie di Dio, che non può essere conosciuto se non mediante le sue opere. (MARONI).

(8) V questa prima parte, cap. 18. (MARONI).

(9) L' autore, come si vedrà, non prende quì la parola נאמן nel senso di fedele, ma in quello di vero e di stabile o solido, allusivo ai pensieri veri e saldi *(b)*. (MUNK).

(a) Dopo aver dimostrato nel capitolo precedente che i sostenitori degli attributi di Dio furono condotti a ciò, non da una speculazione intellettuale, ma dal senso letterale dei testi della Scrittura ; l' autore comincia a spiegare in questo capitolo, che tutte quelle espressioni esistenti nella Scrittura, servono ad indicare attributi che si riferiscono, come già disse, a delle azioni ; e siccome sembra che a Mosè siano stati rivelati tredici attributi di Dio, che potevano da alcuno esser creduti essenziali, pensandosi che se derivassero dalle azioni non sarebbero 13; cerca di togliere il dubbio in guisa da escludere gli attributi, e perchè ne risulti l' unità assoluta di Dio. (MARONI).

(b) Veramente in questo passo la parola נאמן è da tutti i commentatori interpretata nel senso di fedele, ma è pure, in molti luoghi della Scrittura usata nel senso di fermo, stabile, durevole, come per esempio : — ונאמן ביתך ומטלכתך « *E la tua casa e il tuo regno saranno stabili.* » (Sam. II. - 7) — מים לא נאמנו « *Acqua non perenne.* » (Ger. 15 18) — ערתיך נאמנו מאד « *Le tue ordinazioni sono salde* (immutabili, veraci). (Salmi, 93, 5) — ותקעתיו יתד במקום נאמן « *Il renderò come un chiodo piantato in luogo saldo.* » (Isaia, 22 , 23) e molti simili. La verità stessa dicesi אמת, perchè è una ed immutabile; e così אמתה significa fermezza : — ויהי ידיו אמונה « *Le sue mani furono ferme.* » (Esodo, 17 , 12), ed anche lealtà poichè l' uomo leale è costante nella rettitudine. (V. Capitolo 1 , V. 1). (MARONI).

Digitized by Google

(10) Il testo arabo si esprime quì in una maniera irregolare, dicendo letteralmente così: così dunque la percezione di quelle azioni sono i suoi attributi ecc. Saremmo tentati a credere che quì possa esservi qualche errore di copista, ed in vero i mss. presentano quì diverse varianti, le quali mostrano che questo passo fu alterato dai copisti. Ibn-Tibbon concorda colla nostra lezione e riproduce la stessa inesattezza *(a)*. Il mss. unico della versione di Al'-Harizi ha: — כי הרעות שאינם אמתיות לא תתקיים השגתם והפעלים ההם הם מדותיו — e nella edizione che fu fatta a Londra della prima parte di quella versione (pag. 53), questo passo fu arbitrariamente cangiato: quivi si legge: כי הרעות שאינם אמתיות לא תתקיים השגתם אם כן השגת הפעלים ההם הם מדותיו —

(11) La parola מדה, che significa misura, si usa nel linguaggio rabbinico, nel senso di proprietà, qualità, carattere. (Munk).

(12) V. Misnà, parte 4. trat. Aboth, cap. 5. §§ 13 e 14. (Munk).

(13) Letteralmente: *con delle azioni onde io deggio imitare le tue azioni (usate) nel loro governo.* (Munk).

(14) Anche l' Ibn-Tibbon tradusse *embrione* al singolare, cioè: — בהויית עובר בעלי חיים — (Maroni).

(15) Bisogna rammentarsi che noi usiamo quì, come in altri luoghi, la parola passione nel senso della parola araba אנקעאל, e che indica la passività in generale, o l' affezione per una impressione esterna. (Munk).

(16) La passione o la passività implica un cangiamento in chi è l' oggetto dell' impressione, e, per conseguenza, alcuna passività o qualità affettiva non potrebbe essere attribuita a Dio. V. cap. 35, verso la fine, ed al principio del cap. 55. (Munk).

(17) Vuol dire: accordateci le donne che abbiamo rapite. La parola אתם si riferisce alle donne, ed il suffisso mascolino è irregolare, come in אבותם ed אחיהם — In molte edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, fu sostituito un altro esempio, tratto da Giobbe (19, 21); ma la edizione princeps è conforme al nostro testo *(b)*. (Munk).

(18) Letteralmente: *o una cosa generale che fa perire, o che distrugge ecc.* (Munk).

(19) Letteralmente: *i figli ed i figli de' figli.* (Munk).

(20) Alla parola inondazione, si deve sostituire invece sprofondamento del terreno. (Munk - Agg. e Cor.).

(21) Meglio, i fuochi celesti distruggitori, o i fulmini struggitori. V. Tom. 2. cap. 44. (Munk - Nuove Agg.).

(22) Letteralmente: *che non derivano da alcuno di noi contro un altro.* (Munk).

(23) Bisogna forse, come mi fece osservare il Wogne, modificare un

(a) Ecco le parole d'Ibn-Tibbon: אם כן השגת הפעולות ההם הם תאריו (Mar).

(b) L' edizione di Sabionetta cita il passo di Giobbe, ma errato, poichè dicesi: חנונו, e deve leggersi: חנני חנני אתם רעי אתם רעים — (Maroni).

Digitized by Google

poco questa frase e tradurre così: « È così che tutte le azioni (attribuite a Dio), quando sono azioni simili a quelle che negli uomini derivano da passioni e da disposizioni dell' anima, non derivano per alcuna guisa, in Dio, da alcuna cosa accessoria alla sua essenza. (Munk - Nuove agg.).

(24) Vale a dire: se vuole, come Mosè, conoscere le vie di Dio, e conformare le sue azioni a quelle che emanano da Dio. (Munk).

(25) L' autore si allontana quì dall' interpretazione di Onkelos e del Talmud (Jomà, fog. 86 *a*) e da quella di tutti i commentatori, i quali si accordano nel dare al verbo נקה il senso di dichiarar puro o innocente, assolvére. Nel passo d' Isaia, la parola ונקתה significa letteralmente: — *essa resterà vacua*, il che vuol dire: sarà spogliata de' suoi abitanti, devastata. È dunque mal a proposito che l' autore cita quì questo passo in appoggio del senso di *sradicare, distruggere*, ch' egli dà quì al verbo נקה *(a)*. (Munk).

(26) Sebbene il passo del Decalogo parli esclusivamente dell' idolatria è ben strana cosa il dire che una delle tredici Middoth debba riferirsi precipuamente all' idolatria, quivi non mentovata. Pretermesso quello che dissero i Talmudisti (Sanhedrin, fog. 26), per togliere una contradizione (v. Introduzione, n. 88, *a*); tutti i commentatori intesero letteralmente l' espressione פקד עון אבות על בנים, cercando interpretare il passo in modo che non osti colla giustizia di Dio. V. Luzzato, Mistadel, Esodo, 20, 5. (Maroni).

(27) Letteralmente: *e non si chiama* שונא *(odiatore, nemico) se non l' idolatra*. Ibn-Tibbon aggiunge la parola לבד *(solo)*, che non si trova nel nostro testo arabo, il quale non esprime neppure le parole כאשר אמר che si trovano nelle due versioni ebraiche. Noi abbiamo creduto dovere aggiungere le parole: *che è pure presentato come oggetto dell' odio di Dio*; poichè, nel passo citato, l' odio non è attribuito all' idolatria, ma a Dio, e questo passo non si applica bene a ciò che precede. (Munk).

(28) V. Deut. 13, 19. (Munk).

(29) Cioè, nell' enumerazione delle tredici Middoth, e nel Decalogo,

(a) La radice נקה, significa sempre privazione di checchessia; o assoluzione della colpa, come: ונקה האיש מעון « *Il marito sarà scevro di peccato.* » (Num. 5, 31) — o impunità come: ונקה המכה « *Il feritore sarà immune.* » (Esodo, 21, 19) — e così ונקה לא ינקה (ivi, 34, 7), *ma non lascia impunito*; o mancanza di una cosa in un soggetto che sarebbe atto ad averla, come: ונקתה לארץ תשב « *Vacua* (senza i suoi abitanti) *sederà sul suolo.* (Isaia, 3, 26); o esenzione da un dovere qualsiasi, come: — ונקית משבעתי « *Sarai immune dal mio giuramento.* (Gen. 24, 7), ossia, esente dall' obbligo che assumesti, verso di me, con giuramento. Così נקי, *esente, libero*; והיית נקי מאלתי « *Sarai sciolto* (esente) *dal mio scongiuro* (ivi, v. 41), cioè dall' obbligo contratto; ובעל השור נקי « *Il padrone del bue sarà immune* (dal castigo). » (Esodo, 21, 28) — יהרג נקי « *Uccide l' innocente* (che è privo di colpa). » (Salm. 10, 8) — נקי יהיה לביתו « *Immune* (dal servizio militare) *sarà* ecc. e simili. (Maroni).

Digitized by Google

messo in rapporto col passo del Deuteronomio, relativo alla città idolatra. (MUNK).

(30) La versione d' Ibu-Tibbon (mss. ed edizione princeps) ha — בתוך אבותם *in mezzo ai loro padri*, che, in molte edizioni, fu arbitrariamente cangiato in בחטא אבותם, *pel peccato dei loro padri*. Il ms. unico della versione di Al-Harizi ha בחיי אבותם, *in vita dei loro padri*, e la edizione di Londra, non sappiamo perchè, sostituì בחטא, seguendo la lezione erronea delle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon. (MUNK).

(31) Cioè, a quelle indicate dalle tredici Middoth. (MUNK).

(32) L' autore sembra aver fatto quì un errore di memoria, dicendo che quelle parole dei Rabbini servono di commento a questo passo del Levitico: קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם « *Siate santi, poichè io, il Signore, vostro Dio, sono santo.* » Altrove l' autore stesso dice, che quelle parole sono applicate al seguente passo del Deuteronomio (cap. 28, 9): והלכת בדרכיו « *E camminerai nelle sue vie.* V. *Misnè Torà*, o *Commento del Talmud*, Trat. *De'oth* (דעות), cap. 1. § 6. E veramente quelle parole si trovano nel Commento sul Deut. conosciuto col nome di Sifrì *(a)*, non al passo indicato da Maimonide, ma ad un' altro passo analogo: ללכת בכל דרכיו « *Di camminare in tutte le sue vie* ecc. (Deut. 10, 12). V. anche Ialkuth, a quest' ultimo passo, ed il Talmud di Bab. Trat. Sotà, fog. 14, *a*, dove sono spiegate in simil modo le parole: אחרי ה' אלהיכם תלכו « *Camminerete dietro* (seguirete) *il Signore vostro Dio* L' autore dicendo quì che le suddette parole dei Dottori servono di spiegazione alle parole קדושים תהיו « *Siate santi* ecc, confuse forse nella sua memoria il passo del Sifrì con un passo del — מדרש כשם שאני פרוש כך אתם תהיו ויקרא רבא (Sez. 24), dove si legge: פרושים כשם שאני קדוש כך תהיו קדושים ה"הד קדושים תהיו (MUNK).

(a) Il Sifrì è un commento sui due libri del (Pentateuco) Numeri e Deuteronomio. Vedi Introduzione, nota 94. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LV.

Già abbiamo detto, in molti luogi di questo trattato, che tutto ciò che implichi corporeità, si deve escludere da Dio (1). E così bisogna escludere da lui ogni passione ; poichè tutte le passioni implicano il cangiamento e l' agente di quelle passioni è certo una cosa diversa da quella che è passivamente affetta. Ora, se Dio fosse, in qualsivoglia maniera passivamente affetto, vi sarebbe altra cosa fuori di lui che agirebbe sopra lui stesso e lo modificherebbe. E così, bisogna necessariamente escludere da lui ogni privazione (2), e (non ammettere) che una perfezione qualsiasi possa talora mancargli, e talora esistere (in lui) ; poichè se ciò si ammettesse, egli sarebbe perfetto solo in potenza ; ma ogni potenza è necessariamente accompagnata da una privazione, e tutto quello che passa dalla potenza all' atto ha d' uopo assolutamente di qualche altra cosa, esistente in atto, che ve la faccia passare (3). Bisogna quindi che tutte le sue perfezioni esistano in atto e che non abbia assolutamente nulla in potenza. Ed anche bisogna necessariamente escludere da lui la somiglianza a qualsivoglia degli esseri, la qual cosa ciascuno sa, e già nei libri dei profeti fu espressamente esclusa la somiglianza, dicendosi: ואל מי תדמיוני ואשוה « *E a chi mai vorrete assomigliarmi (a cui) io sia uguale?, (Isaia, 40 , 25)* — ואל מי תדמיון אל « *Ed a chi mai vorreste assomigliare Iddio ? (ivi, v. 18)* — מאין כמוך ה' « *Non havvi pari a te, o Signore.* » *(Ger. 10 , 6)* ; e molti altri simili esempi (4).

In somma, qualunque cosa che riesca ad una di queste quattro specie (5), dev' essere necessariamente allontanata da lui, mediante una dimostrazione chiara; cioè tutto ciò che ri-

Digitized by Google

esca a corporeità, o ad una passione e ad un cangiamento, o ad una privazione, come, per esempio; (ammettere) che una cosa possa non esistere in lui in atto (6) e poi essere in atto, o, finalmente, ciò che conduca ad assomigliarlo ad una cosa tra le sue creature. Queste cose sono di quelle per le quali la scienza fisica è utile ad avere la conoscenza di Dio; poichè chi non conosce quelle scienze (fisiche) non sa cosa vi sia di difettoso nelle passioni, nè comprende ciò che significhi essere in potenza ed essere in atto, ed ignora che la privazione è inerente a tutto ciò che è in potenza (7), che ciò che è in potenza è più imperfetto di ciò che si muove affinchè quella potenza passi all' atto, e che ciò che si muove anche imperfetto in comparazione della cosa verso la quale si muove per giungere all' atto (8). Ma se alcuno sa queste cose senza saperne altresì le dimostrazioni, non sa le cose particolari che necessariamente risultano da quelle proposizioni generali; nè quindi ha alcuna dimostrazione per l' esistenza di Dio, nè per la necessità di escludere da lui quelle (quattro) specie (di cose).

Dopo aver fatte queste osservazioni preliminari, principio un altro capitolo, dove mostrerò l' erroneità di ciò che credono coloro, i quali ammettono in lui (Dio) gli attributi essenziali. Ma ciò non può essere compreso se non da chi abbia prima acquistata la cognizione della logica e della natura dell' essere (9).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LV.

(1) L' autore vuol dimostrare in questo capitolo che, come si deve escludere da Dio la corporeità, così bisogna escluderne ogni passività. (MARONI).

(2) Non è d' uopo dire che la parola privazione è usata qui nel senso aristotelico. V. cap. 17, nota 6, *a*. (MUNK).

(3) V. Introduzione, nota 93, *a*. (MARONI).

(4) L' autore vuol dire: bisogna anche escludere da Dio la somiglianza ad altri esseri; la qual cosa, sebbene sia dimostrabile, giacchè l' essere assoluto non può mai assomigliarsi al contingente, e sebbene tutti convengono in ciò, è pure tuttavia dichiarata nei libri dei profeti. (MARONI).

(5) Cioè, la corporeità, la passione, la privazione, la somiglianza, come quindi spiega l' autore stesso. (MARONI).

(6) Letteralmente, secondo uno dei mss. di Leida: come, per esempio, (ammettere) ch' egli abbia una cosa in potenza. Al'-Harizi traduce: כדי שלא יהיה לו שום דבר בכח — la parola כדי è certo un errore di copista, invece di כמו; ma egli fa un controsenso mettendo la parola שלא — (MUNK).

(7) V. cap. 17, nota 6. *a*. (MARONI).

(8) Ciò risulta da tutto il complesso delle dottrine di Aristotile sul moto. V. particolarmente, Fisica, lib. 3, cap. 2.

(9) L' autore vuol dire, che niuno potrà intendere queste cose, se non abbia seguìto ne' suoi studj l' ordine migliore, cioè: prima la logica, quindi le matematiche, poscia la fisica e finalmente la metafisica. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LVI.

Sappi che la somiglianza è un certo rapporto tra due cose ; e qualunque volta tra due cose non si possa ammettere rapporto, non si può neppure immaginare tra loro una somiglianza (1). Così, qualunque volta non vi sia somiglianza tra due cose, non vi è neppur tra loro rapporto. Non si dice, per esempio : « il tal calore è simile al tal colore », nè : « il tal suono è simile alla tale dolcezza » ; e questa è una cosa chiara in sè stessa (2). Ora, siccome il rapporto tra noi e Dio, ossia, tra lui e ciò che è fuori di lui, è (una cosa) inammissibile, ne risulta che anche la somiglianza sia inammissibile. Bisogna sapere che, quando due cose siano di una medesima specie, ossia, che la loro quiddità sia una, e che differiscono solo per la grandezza e la piccolezza, o per la forza e la debolezza, o per altre cose di questo genere, sono necessariamente simili tra loro, quantunque differiscano per quel genere di differenza. Così (3), per esempio, il grano di senape e la sfera delle stelle fisse sono simili per avere le tre dimensioni ; e quantunque questa sia estremamente grande (4) e quello estremamente piccolo, l' idea dell' esistenza delle dimensioni è la stessa in ambedue (5). Così, la cera che si strugge e l' elemento del fuoco, sono simili per avere del calore ; e quantunque il calore di questo sia estremamente forte, e quello dell' altra (6) estremamente debole, l' idea della manifestazione di quella qualità è la stessa in ambedue.

Così dunque, quelli i quali credono che vi siano degli attributi essenziali applicati al Creatore, cioè ch' egli abbia la esistenza, la vita, la potenza, la scienza (7) e la volontà ; dovrebbero comprendere come queste cose non possano essere

Digitized by Google

attribuite, nel medesimo senso, a lui ed a noi, con la sola differenza che questi attributi (di Dio) siano piu grandi o più perfetti, o più durevoli, o più stabili dei nostri (8), in guisa che la sua esistenza sia più stabile della nostra, la sua vita più durevole della nostra, la sua potenza più grande della nostra, la sua scienza più perfetta della nostra, e la sua volontà più estesa della nostra, e che una stessa definizione abbracci le due cose (9), com' essi pretendono. Non è, per alcun modo cosi: poichè il comparativo (10) si usa solamente (quando si fa una comparazione) tra le cose alle quali quell' aggettivo si applica come nome comune (11), e, così essendo, bisogna che vi sia somiglianza (tra quelle cose); ma, secondo l' opinione di quelli, i quali credono che vi siano degli attributi essenziali, bisognerebbe ammettere che, come l' essenza di Dio non potrebbe somigliare alle (altre) essenze, così gli attributi essenziali che gli suppongono, non somigliassero agli attributi (degli altri esseri), e che (per conseguenza) la stessa definizione non potesse applicarsi agli uni ed agli altri. Ma coloro non fanno così, credendo, invece, che una stessa definizione abbracci gli uni e gli altri, sebbene non vi sia somiglianza tra loro (12).

È dunque chiaro per chi comprende il senso della similitudine, che, se si applica a Dio ed a ciò che è fuori di lui la parola esistente, non è che per semplice omonimia; e così, se la scienza, la potenza, la volontà e la vita, sono attribuiti tanto a Dio che ad ogni altra cosa la quale sia dotata di scienza, di potenza, di volontà e di vita, non è che per semplice omonimia, nè vi è alcuna somiglianza di senso tra le due (specie di attributi). Nè si deve credere che siano usati per anfibologia (13) poichè i nomi che si dicono per anfibologia sono quelli che si applicano a due cose tra le quali vi sia somiglianza in un senso qualsiasi. Quel senso è un accidente in loro, e non costituisce l' essenza di ciascun di loro; ma queste cose attribuite a Dio non potrebbero essere accidenti, secondo alcuno dei pensatori (14), ed invece gli attributi che ci appartengono, sono tutti accidenti, secondo l' opinione dei Mo'tecallemin (15). Vorrei dunque sapere

Digitized by Google

onde verrebbe la somiglianza, perchè una sola definizione potesse abbracciare le due (specie di attributi) e che si potesse indicarli con un nome comune (16), com' essi pretendono ! così, è dimostrato in un modo decisivo che tra quegli attributi che si danno a Dio e quelli che sono conosciuti in noi, non vi è assolutamente alcuna comunanza di senso e che la comunanza non esiste che nel nome, non altrimenti.

Così essendo, tu non devi ammettere delle idee aggiunte all' essenza (divina) e simili a quegli attributi che si aggiungono alla nostra essenza, perchè vi è tra le due (specie di attributi) comunanza di nome. Questo soggetto è di una grande importanza per quelli che conoscono (la materia) (17) ; devi bene penetrartene e comprenderlo il meglio che sia possibile, perchè serva di preparazione a quello che io voglio ancora farti comprendere.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LVI.

(1) Per intendere questo capitolo bisogna sapere che i Mo'tecallemin credevano, avere Iddio comparazione e rapporto cogli altri esseri ed una definizione comune con loro; ed anche asserivano tutti concordi, non essere Iddio simile ad alcuna delle sue creature. Essi consideravano il rapporto come il genere e la dissomiglianza come la differenza. Dice dunque l' autore, che, essendo tutti concordi in ciò, che Iddio non abbia somiglianza con alcuna delle sue creature, tanto più può essere dimostrato che non ha rapporto, poichè ciò che non ha somiglianza non ha rapporto. Ecco la chiave per comprendere questo capitolo. (MARONI).

(2) V. cap. 52. (MUNK).

(3) Ora l' autore reca due esempi, uno di due esseri simili, sebbene differiscano per la grandezza e la piccolezza; l' altro di due cose che differiscono per la forza e per la debolezza. (MARONI).

(4) La sfera delle stelle fisse, che circonda le sfere dei pianeti e che forma, in certo modo, il limite dell' universo, è (dopo la sfera superiore o circondante), il corpo più esteso che si possa immaginare. V. riguardo alle sfere celesti ed al loro numero, la 2. parte di quest' opera, cap. 4. e parte 3 , cap. 14. (MUNK).

(5) Alcuni osservano che da questo esempio, recato dall' autore, sembra che il grano di senape e la sfera delle stelle siano, come disse prima, di una medesima specie e che la loro quiddità sia una; mentre, egli stesso dice altrove (v. cap. 58): *essere la nostra intelligenza troppo debole per comprendere la quiddità della sfera* . . . . . e che non possiamo qualificarla che con vaghe parole, non con un' affermazione precisa. Ora dunque, come potrebbe esservi somiglianza tra la sfera ed il grano di senape, e la quiddità di entrambi essere una? Ma il vero è che l' autore volle quì parlare della forma corporale, e perciò disse: che *l' idea dell' esistenza delle dimensioni è la stessa in ambedue*, e che, in quanto a ciò, sono simili, essendo le dimensioni comuni a tutti i corpi; come un ritratto dipinto dicesi, in quanto alla figura simile all' uomo, sebbene questo sia animato e quello inanimato. V. R. Scem-Tob nel suo commento. (MAR.).

(6) Cioè quello che ha la cera riscaldata sino a struggersi. (MARONI).

(7) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno: ויודע וחכם — Bisogna cancellare la parola ויודע — che non si trova nei mss. (MUNK).

(8) Letteralmente: *(talmente) che la differenza tra quegli attributi ed i nostri attributi, consiste (solo) nel più grande* ecc. (MUNK).

(9) Vuol dire: che gli attributi di Dio ed i nostri entrino nel medesimo genere, e che la stessa definizione si applichi agli uni ed agli altri; poichè la loro quiddità essendo la stessa, non si distinguerebbero che pel più e pel meno. V. cap. 35. (MUNK).

Digitized by Google

(10) Nell' Ibn-Tibbon, il comparativo è chiamato ענין יותר מכך, cioè, comparativo di accrescimento al positivo, che si esprime colla parola *più* (יותר) — (Maroni).

(11) Letteralmente: *poiché non si esprime colla forma* אפעל *(af'ahi) (a) se non tra le cose ond' esso* (l' aggettivo) *si dice convenzionalmente (b)*, ossia, alle quali quell' aggettivo si applica, in certo modo, come un nome comune o appellativo. Così, per esempio, vivente, è un nome comune per tutto quello che ha la vita, potente per tutto quello che ha la potenza. (Munk).

(12) Ecco in ristretto, il senso di tutto questo passo: I sostenitori degli attributi essenziali, dice l' autore, dovrebbero comprendere che la differenza tra gli attributi di Dio ed i nostri non potrebbe consistere unicamente nel più e nel meno, poichè, in questo caso, vi sarebbe tra loro un rapporto proporzionale, e, per conseguenza, una somiglianza tra l' essenza divina e la nostra. Ma dove non è somiglianza, non è neppure definizione comune, e, per conseguenza, i sostenitori degli attributi, che negando la somiglianza, ammettono tuttavia che la stessa definizione possa abbracciare gli attributi di Dio e i nostri, sono in contradizione con sè stessi.(Munk)

(13) V. Introduzione, nota 29. (Munk).

(14) V. Cap. 51. (Munk).

(15) V. Cap. 73; 4. proposizione. (Munk).

(16) V. questo Cap. nota 7. (Munk).

(17) Vuol dire: per quelli che conoscono la proprietà della materia e come Iddio, non essendo per alcuna guisa corporeo, non possa essere suscettivo di alcuni degli accidenti dei corpi. V. Scem-Tob. (Maroni).

(a) Gli aggettivi della forma אפעל (Af'ahi) servono ad esprimere il comparativo assoluto o relativo; p. es.: כביר grande, אכבר più grande. (Maroni).

(b) Così nell' Ibn-Tibbon: בהסכמה — V. Introd. nota 30. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO LVII.

Sugli Attributi.

Più profondo del precedente. (1).

È noto che l' esistenza è un accidente sopravvenuto a ciò che esiste, e perciò è cosa accessoria alla quiddità di ciò che esiste (2). È questa una cosa evidente e necessaria in tutto ciò la cui esistenza ha una causa ; poichè la sua esistenza è una cosa aggiunta alla sua quiddità. Ma quello la cui esistenza non ha causa ed è Iddio solo, l' Altissimo, (poichè è ciò che si vuol significare dicendo che Iddio è di una esistenza necessaria), la sua esistenza è la sua vera essenza (3) ; la sua essenza è la sua esistenza e non è una essenza a cui sia avvenuto di esistere, onde la sua esistenza sia in lui una cosa accessoria ; poichè è sempre di una esistenza necessaria, e (la sua esistenza) non è cosa nuova in lui (4), nè un accidente che gli sia sopravvenuto (5). Così dunque, egli esiste, ma non per l' esistenza ; e così, vive ma non per la vita ; può, ma non per la potenza ; e sa, ma non per la scienza (6) ; tutto anzi, ritorna ad una sola idea, nella quale non è moltiplicità, come sarà dichiarato (7).

Ancora è d' uopo sapere, che l' unità e la moltiplicità sono accidenti sopravvenuti a ciò che esiste, in quanto è moltiplice od uno, cosa che fu spiegata nella Metafisica (8). E come il numero non è l' essenza stessa delle cose che sono numerate, così la unità non è la stessa cosa che è una ; poichè sono ambedue accidenti del genere della quantità discreta (9), che sopravvengo-

Digitized by Google

no agli esseri atti a ricevere simili accidenti. In quanto all' essere necessario (Dio), realmente semplice ed assolutamente senza composizione, come non si potrebbe attribuirgli l' accidente della moltiplicità, così sarebbe falso attribuirgli l' accidente della unità ; voglio dire che l' unità non è una cosa aggiunta alla sua essenza, ma egli è uno, non per l' unità. Questi soggetti sottili, che quasi sfuggono agli spiriti, non potrebbero essere espressi col linguaggio abituale, il che è una delle grandi cause dell' errore, poichè, in ogni lingua, noi siamo (a questo riguardo), assai angustiati per l' espressione, talmente che tal soggetto, non sapremmo rappresentarlo (con delle parole) se non facilitando per l' espressione (10). Quindi quando vogliamo indicare che Iddio non è moltiplice, non possiamo dirlo che (colla parola) uno, quantunque l' uno ed il moltplice, facciamo parte (ambedue) della quantità ; e perciò riepilogando l' idea, conduciamo lo spirito (a comprendere) la realtà delle cosa dicendo : uno non per l' unità (11),

Così diciamo eterno per indicare che Dio non fu prodotto (creato) (12)· Ma dire Eterno, è evidentemente facilitare (per la espressione), poichè la parola eterno indica una cosa che è in rapporto col tempo, il quale è un accidente del moto che conviene al corpo (13). Oltre di ciò, quella parola esprime una relazione (14) ; poichè si dice eterno riguardo al tempo, come si dilungo e corto riguardo alla linea (15). Tutto ciò che non è soggetto all' accidente del tempo, non può essere detto, in realtà, nè eterno nè prodotto (o creato), come la dolcezza non può essere detta curva o retta, nè il suono, salato o insipido.

Queste cose non sono oscure per chi siasi esercitato a comprendere i soggetti nella loro realtà, e che li esamini in modo che l' intelligenza li comprenda nella loro astrazione, non seconeo il senso collettivo indicato dalle parole (16). Quindi, tutte le volte che nei libri (sacri), trovi che siano dati a Dio gli attributi di primo ed ultimo (17), è come quando gli si attribuisce l' occhio e l' orecchio (18) : si vuol dire con ciò che Dio non è soggetto al cangiamento, e che non gli sopraggiunge assolutamente nulla di nuovo, non che Dio sia soggetto al tempo, onde vi sia una qualsivoglia analogia tra lui ed altre cose che sono nel tem-

Digitized by Google

po, e che sia anche primo ed ultimo (16). Tutte queste parole non sono (usate) che secondo il linguaggio degli uomini ; e così, quando diciamo (che è) uno, il senso è che non vi è nulla di simile a lui, ma non che l' idea dell' unità si aggiunga alla sua essenza.

Digitized by Google

(1) Nei capitoli precedenti, l' autore combattè quelli che credono poter ammettere come attributi essenziali di Dio la vita, la scienza, la potenza e la volontà ; quì si accinge a dimostrare che non si potrebbero ammettere come attributi neppure l' esistenza, l' unità e l' eternità, più generalmente considerati come attributi inerenti alla divina essenza. — V. Be'hajè, *Doveri dei cuori*, lib. 1, cap. 10 *(a)*. (MUNK).

(2) Dal modo onde l' autore si esprime quì, si potrebbe credere che si parlasse di una proposizione ben nota di Aristotile ; ma, come fanno osservare molti commentatori, questa distinzione sottile tra la quiddità di una cosa e la sua esistenza, appartiene ad Ibn-Sinà *(b)*. Essa fu combattuta da altri filosofi arabi, e particolarmente da Ibn-Roschd, il quale ci fa conoscere che quelli che videro nell' esistenza un accidente, si fondarono tra le altre (ragioni), su ciò che la parola araba מונוד, che i filosofi usarono nel senso di *esistente* o di *ciò che è*, è primitivamente un participio passivo che significa *trovato*, ed indica per la sua etimologia una cosa accidentale. Al principio del primo libro del suo Compendio della Metafisica, Ibn Roschd, dopo aver esposti i diversi sensi del termine filosofico מונוד *(ciò che è)*, si riassume così (vers. ebr.) : ולכן היה שם הנמצא שב אל השני אלו העניינים לבד ר"ל אל הצודק ואל שהוא נמצא חוץ לשכל, ossia, che, in brevi detti, il suddetto termine si dice, o di ciò che lo spirito giudica essere vero. (Arist. Met., lib. 5, cap. 7), o dell' essere *in sè*, di ciò che ha una realtà obbiettiva fuori dello spirito, ed in questo senso, si applica a tutte le categorie (Aris. ivi). L' esistenza accidentale, aggiunge Ibn-Roschd, non si potrebbe immaginare nell' essere isolato o nell' essere *in sè*, poichè la sostanza della cosa e la sua quiddità non possono essere accidentali, nè possiamo immaginarla che nella relazione mutua degli esseri, ossia, quando l' essere esprima un rapporto accidentale di una cosa ad un altra : — אולם הנמצא במקרה הוא לא יצויר במציאות הנפרד כי עצמות הדבר ומהותו אי אפשר שיהיה במקרה ואמנם יצויר מיחס הנמצאות קצתם אל קצתם — Egli poscia rigetta l' opinione d' Ibn-Sinà, secondo la quale l' esistenza sarebbe un accidente sopravvenuto all' essenza o alla quiddità della cosa che esiste, e, dopo aver mostrato tutto ciò che vi è di falso in tale maniera di vedere, aggiunge : אבל זה דרך האיש הזה ברוב מה שיביאהו מצד עצמו « *Ma tale è sempre il costume di quest' uomo in quasi tutto quello che adduce da sè stesso.* Ibn-Roschd vedeva con dispiacere una proposizione che gli pareva essere

(a) È perciò che l' autore dice, essere questo capitolo più profondo del precedente. (MAR)
(b) V. il Krepk s nel suo commento. (MARON I).

Digitized by Google

in opposizione colle dottrine aristoteliche. Ed invero, questa separazione ideale tra quello che la cosa è e la sua esistenza, è contraria allo spirito delle dottrine di Aristotile; e sarebbe appena negli oggetti artificiali che si potrebbe separare quel che è dall' esistenza, l' idea della cosa, essendo nello spirito dell' artista prima di esistere (v. Arist. Met., lib. 7, cap. 7). Secondo i seguaci d' Ibn-Sinà, sarebbe lo stesso di tutto ciò che si fa dalla natura; poichè dicono essi, tutte le cose trovandosi nella prima causa, o in Dio, che le conosce da prima, la quiddità delle cose è anteriore alla loro esistenza, la quale, per conseguenza, è un accidente della quiddità, (v. Scem-Tob al nostro passo). Ma questo ragionamento finisce poi ad ammettere, con Platone, delle idee o delle forme preesistenti, il che è poco conforme alle idee peripatetiche. — Vedi anche più avanti, nota 6. (Munk).

(3) La parola *essenza* deriva da *essentia*, parola introdotta per la prima volta nella lingua latina da Cicerone e formata dal verbo *esse*, (essere). Sin dai primordi degli studj della Metafisica, si riconobbe che in ciascuno degli esseri, onde l' universo si compone, vi sono due specie di elementi ben distinti: gli uni mobili, variabili, fuggitivi, infinitamente moltiplici, non facendo che apparire e scomparire; gli altri permanenti, identici, sempre simile a sè stessi, costituenti il fondo e l' unità di ogni essere: ai primi si diede il nome di accidenti (v. cap. 51); ai secondi quello di essenza, che nella filosofia dei Greci indicava appunto il contrario degli accidenti, ossia, il più alto grado di realtà e di durata, il che costituisce il fondo stesso dell' essere, sia in generale, sia in ogni essere in particolare. Per Aristotile è la prima delle Categorie, ossia, la più necessaria tra le concezioni della nostra mente. (Maroni).

(4) Ossia, una cosa di nuovo sopraggiunta alla sua quiddità e che sia posteriore a lei. (Munk).

(5) Ecco in ristretto il senso del ragionamento dell' autore, seguace, come si disse, dell' opinione d' Ibn-Sinà, il quale in tutte le cose considera l' esistenza come accidente dell' essenza: L' esistenza, egli dice, è un accidente a ciò che esiste; dunque l' esistenza è una cosa nuova sopraggiunta, accessoria all' essenza; anche ogni accidente è effetto di una causa anteriore, dunque l' esistenza sarebbe effetto dell' essenza che la precede. Ma l' essenza senza l' esistenza non può essere causa dell' esistenza stessa, poichè ciò che ancora non è non può essere causa di alcuna cosa e dare l' esistenza a sè nè ad altri; dunque deve necessariamente esistere un essere in cui l' esistenza non sia sopravvenuta di nuovo, accessoria all' essenza, ma sia l' esistenza inseparabile dell' essenza; in cui anzi la essenza e l' esistenza siano una cosa sola; un essere, in somma, senza causa anteriore, di necessaria esistenza, e questo è Dio, che non è effetto di alcuna causa, si causa prima di ogni esistenza. (Maroni).

(6) È a gran torto che Pocock (Specimen hist. Ar pag. 214). agguaglia queste parole di Maimonide a ciò che dicono alcuni Mo'tazali, cioè

Digitized by Google

che Dio è potente per la sua essenza, sciente per la sua essenza ecc. — Abbiamo veduto di sopra (cap. 53), che Maimonide stesso biasima quelle parole dei Mo'tazali, trovandole poco intelligibili e nelle quali vede una confessione ingegnosa degli attributi essenziali. L' autore, dicendo: esistente, non per l' esistenza; vivente, non per la vita ecc.; evidentemente cerca di non esprimersi, come i Mo'tazali, con dei termini affermativi. V. l' ultimo degli Otto Capitoli, che il nostro autore fece precedere al suo commento del trat. Aboth, dove, toccando la stessa quistione, si esprime ugualmente con dei termini negativi. (V. Pocock, Porta Mosis, pag. 254) *(a)*. (Munk).

(7) L' autore vuol dire: Quando noi diciamo che Dio esiste, dobbiamo necessariamente considerare la sua esistenza diversa da quella degli altri esseri, nei quali l' accidente dell' esistenza sopravvenne all' essenza; poichè Iddio esiste, non perchè gli sia sopravvenuta l' esistenza, giacchè l' essenza e l' esistenza sono in lui la stessa cosa di necessaria esistenza. Così dicasi della vita, della potenza, della scienza. (Maroni).

(8) Come fa osservare il commentatore Scem-Tob, ciò che l' autore dice quì non si trova in alcuna parte della Metafisica di Aristotile, si anzi il contrario. Ed, in fatti, l' uno in sè, a cui Aristotile dà quattro sensi principali, che sono: il continuo, il tutto, l' individuo e l' universale (secondo che vi considera l' indivisibilità del moto o quella dell' idea), è inseparabile dalla natura stessa e dalla quiddità della cosa che è una e non potrebbe essere considerato come un accidente della quiddità. — L' uno non è in se stesso una essenza, nè può essere che in un soggetto. Il suo carattere proprio è di essere indivisibile e la prima misura di ogni genere, e particolarmente la misura della quiddità; ma come l' essere, col quale si confonde e s' identifica, si applica a tutte le categorie e non si trova particolarmente in una sola. Il moltiplice è un opposto all' uno come il divisibile all' indivisibile; non come il non essere all' essere, poichè il moltiplice è nell' essere come l' uno, e, come questo, si attribuisce a tutte le categorie. L' uno ed il moltiplice nel numero, che indica la quantità sola, sono astrazioni ed affatto distinte dall' essere. V. più minute spiegazioni nella Metafisica di Aristotile, lib 5, cap. 6 e lib. 10, cap. 1 e seg. Maimonide che non vede nell' uno e nel moltiplice che degli accidenti distinti dall' essere, seguì ancora l'opinione d' Ibn Sinà, che, come fa osservare Ibn-Roschd, confuse l' uno del numero con l' uno assoluto. « Una difficoltà che si può trovare quì, dice Ibn-Rosch (l. c. lib. 3.), è questa: come, ammettendo che l' uno del numero sia della categoria della quantità, possiamo ammettere poscia che si trovi in tutte le categorie, ed ancora che sia nelle categorie stesse, e non una cosa che vi sia accessoria? È perchè Ibn-Sinà pensò che il suo substratum debba essere un accidente che si trovi in tutte le categorie. Ma non è così; poichè l' u-

(a) V. la nota 7. (Maroni).

Digitized by Google

no nel numero è di una natura diversa da tutte le altre unità. In fatti, l' uno numerico è l' individualità astratta da quel che è quantità e qualità, ossia, da ciò per cui l' individuo è individuo ; poichè non è individuo, che nel senso d' indivisibile, e lo spirito lo astrae dalle cose materiali, lo limita e lo prende per una cosa separata. L' uno nel numero, l' unità numerica, non è che una cosa che l' anima fa negli esseri individuali, e senza l' anima non vi sarebbe nè unità numerica, nè numero in generale, il contrario di ciò che avviene per la linea e per la superficie, ed in generale per la quantità continua *(a)* ed è perciò che il numero, è, più di ogni altra cosa, puro di materia. Ibn-Sinà confuse la natura dell' *uno* principio del numero, coll' *uno* assoluto che abbraccia tutte le categorie, e, come l' *uno* principio del numero è un accidente, ammise che l' *uno* assoluto, il quale è la stessa cosa dell' essere, sia pure un accidente *(b)*. V. R. Levi ben Gerson (v. cap. 16, nota 3, *b*), *Mil'hamoth*, libro 5. capitolo 12. (Munk).

(9) La quantità, dice Aristotile (Categorie, cap. 6), è discreta o continua. La quantità discreta, aggiunge quindi, è il numero e la parola, le cui parti non hanno tra loro alcun termine comune in cui si uniscano *(c)*.

(a) V. la nota seguente, *a*. (Maroni).

(b) La nozione dell' unità è una delle più fondamentali e delle più necessarie che appartengano alla nostra ragione, poichè è la condizione stessa del pensiero e si frammischia a tutte le sue operazioni. Percepire, giudicare, classare, comparare, ragionare, meditare, è abbracciare in un solo atto, più o meno prolungato, e legare nel nostro spirito, mediante alcuni rapporti, molti fatti, molte idee, molti giudizj, molti ragionamenti. Se l' unità è la condizione universale del pensiero, dobbiamo anche vedervi la condizione universale dell' esistenza, poichè non possiamo conoscere ciò che è, se non mediante le leggi e le facoltà della nostra intelligenza. In fatti, un essere non esiste per noi, se non in quanto si distingue da tutti gli altri, e che è e dimora in sè stesso, ossia, che forma una unità. Perciò alcuni filosofi dell' antichità confusero In una sola idea l' unità e l' essere ; il che era prendere un' astrazione per una realtà, poichè l' unità non è cha una condizione dell' esistenza, non l' esistenza stessa ; come non è la intelligenza o il pensiero, benchè sia la condizione di tutte le operazioni dell' intelligenza. La unità separata da ogni altra idea, da ogni altro attributo, non è che una parola vuota di senso. Ogni unità è necessariamente determinata, ed è tale o tale unità, non un' altra, come tutto ciò che è, è tale o tal altro essere definito. La prima unità onde si trovi l' idea in noi, e senza la quale ci è impossibile concepirne alcun' altra, è quella della nostra coscienza, la quale è una, perchè si rapporta ad un solo essere, ad una sola persona, ad un solo me, che è il vero tipo di ciò che è uno e si riunisce all' idea di una causa e di una sostanza spirituale. Ma, oltre l' unità spirituale indivisibile dal me, vi è l' unità matematica del tempo e dello spazio, nella quale, pur riconoscendo un solo tempo ed un solo spazio, possiamo introdurre una infinità di limitazioni o circoscrizioni. Le minima di queste limitazioni, è il momento o il punto tipo dell' unità aritmetica ed origine della nozione del numero ; come l' estensione stessa presa nella sua totalità, forma l' unità geometrica ed il principio della nozione della grandezza ; tutte due si uniscono nella unità matematica. La terza specie di unità, è l' unità materiale o fisica, onde ogni corpo si distingue dagli altri pei suoi attributi, le sue proporzioni, i suoi limiti, la sua propria esistenza ; e, finalmente, l' unità logica, che è unicamente nel pensiero, e che consiste nell' abbracciare in una stessa idea astratta, presa per tipo comune, una moltitudine di fatti o di oggetti particolari. La conclusione di tutto ciò è, che non avendo l' unità logica alcuna esistenza per sè stessa ; nè potendosi l' unità matematica concepire come un essere, ma come condizione dell' esistenza ; ed essendo l' unità fisica una unità imperfetta ; poichè è sempre divisibile superiore a tutte è l' unità spirituale, che vive, pensa, agisce e si fa libera ; ma la vera unità, diversa da quella di tutti gli esseri condizionali, è quella di Dio essere assoluto. V. più avanti, nota 11. (Maroni).

(c) L' idea di quantità, per quanto sia semplice, e sebbene sia stata considerata come una categoria fondamentale o una idea primitiva, non è tale in realtà. Lo spirito

Digitized by Google

È evidente che l' autore dicendo quì che l' uno, è come il numero del genere della categoria della quantità discreta, confuse, come Ibn-Sinà, la unità numerica coll' unità assoluta. V. la nota precedente. (MUNK).

(10) Il verbo (arabo) תסאמח (4. f. di סמח), che significa *agire con dolcezza, mostrarsi facile* o *indulgente*, si usa anche come termine tecnico nel senso di permettersi una espressione impropria *(a)*, ossia, di essere facile riguardo alle parole che si usano e di non attenersi al loro senso rigoroso quando si vuol esprimere un' idea, per la quale non si trovino termini proprj (v. cap. 52). Secondo la definizione del Kitab al-Tarifat *(b)*, riportata anche nel Dizionario di Freytag *(c)*, questo termine significa che l' idea che si vuol esprimere non risulta dalle parole che si usano, e che è necessario, per immaginarla di sottintendere un' altra espressione. (MUNK).

(11) L' autore vuol dire: Come abbiamo detto dell' esistenza della vita, della potenza e della scienza, così diciamo dell' unità, che non è una cosa accessoria all' essenza, ma noi usiamo la parola *uno*, per dire che Dio non è moltiplice ; e come non possiamo dire che Dio sia moltiplice, così non possiamo dire, che impropriamente, che Dio sia uno ; ossia, non possiamo dire che Dio sia uno, nel senso stesso che diciamo di ogni altra individualità ; poichè l' unità di Dio, essere assoluto, semplice, indivisibile, è diversa da ogni altra individualità condizionale, e ciò è che si vuol dire colle parole : uno, non per l' unità. (MARONI).

(12) La parola (araba) חדאת, significa *quel che è sopravvenuto di nuovo, ciò che fu prodotto* o *creato*, ed è contrario a קדים, *antico, eterno*. (MUNK).

(13) Letteralmente : *poichè eterno non si dice se non di ciò che è affetto dal tempo, il quale*, ecc. (V. cap. 52). Non bisogna dimenticare che l' autore parla quì della parola araba קדים, usata nel senso di eterno, ma che significa primitivamente ciò che precede, anteriore, antico, e che indica evidentemente una cosa che è in rapporto col tempo *(d)*. (MUNK).

(14) Letteralmente : *ed è anche della classe del relativo*, ossia, *la parola* קדים *(anteriore, eterno)* è della categoria della relazione, che comprende, secondo l' espressione di Aristotile (Categ. cap. 7), tutto ciò che è

umano la forma mediante due idee veramente fondamentali, l' idea del numero e l' idea della grandezza. Il numero è concepito come una collezione di unità distinte, ossia, che l' idea del numero implica insieme la nozione dell' individualità d' un oggetto, della connessione o della continuità delle sue parti (se ha delle parti), e quella della separazione o discontinuazione degli oggetti individuali. Così i geometri distinguono due generi di quantità ; l' una che chiamano discreta (כמות המתפרק או בלתי מתרבק) e che risulta da varie parti tra loro disgiunte e divise, delle quali, senza considerare la grandezza di ciascuna, si considera la moltitudine ed il numero ; l' altra che chiamasi continua (כמות המתרבק), per essere composta di varie parti continuate e connesse tra loro e di cui si considera la grandezza e l' estensione. (MARONI).

(a) Nell' Ibn-Tibbon : בהקל הדבור — (MARONI).

(b) V. cap. 51. (MARONI).

(c) V. cap. 48. nota 2. *b.* (MARONI).

(d) Anche Ibn-Tibbon traduce קדמון, parola che i Dottori del medio evo usarono nel senso di eterno, invece di נצחי — (MARONI).

Digitized by Google

detto quello che è a motivo di altre cose che ne differiscono, o, in altri termini, tutto quello che si rapporta ad una cosa che ne differisca (vedi Maimonide, *Compendio di Logica*, cap. 11). Effettivamente, l' anteriore, è detto relativamente, a ciò che è posteriore; l' antico per rapporto a ciò che è nuovo; l' eterno, relativamente a ciò che non fu sempre e che è originario da qualche cosa. L' autore vuol dire, probabilmente, che la parola eterno, essendo un relativo, non potrebbe applicarsi a Dio, che non può essere messo in relazione con nessuna cosa. (V. cap. 52). (MUNK).

(15) Cioè, come *lungo* e *corto* sono relativi che si applicano alla linea, così eterno e creato, antico e nuovo, sono relativi che si applicano al tempo. (MUNK).

(16) Più letteralmente: *e che li esamini, comprendendoli l' intelligenza ed astraendoli, non coll' idea totale che indichino le parole*, ossia, che li esamini con un' intelligenza profonda, capace di comprendere quelle cose in sè stesse, in tutto ciò che hanno di astratto, e non prenda norma dal senso generale che hanno alcune parole. Così, per esempio, chi comprende questi soggetti metafisici saprà che, quando diciamo che Dio esiste, che è uno e eterno, queste parole hanno quì un senso astratto, affatto diverso da quello che hanno nella loro applicazione generale. (MUNK).

(17) V. per esempio, Isaia, cap. 44, v. 6. (MUNK).

(18) Vuol dire: le parole primo ed ultimo, applicati a Dio, devono essere intesi nel senso figurato, come l' occhio e l' orecchio che gli sono attribuiti. (MUNK).

(19) L' autore vuol dire, che ראשון ed אחרון e così anche עליון — quando sono applicati a Dio, non sono relativi, come in tutti gli altri casi che sono usati nella Scrittura; ma servono ad indicare che non vi fu nulla anteriore a Dio; ch' egli sempre sarà quando pure più non esistessero tutte le cose; che nulla è superiore a lui, che in somma, come dice l' autore, non vi è nulla simile a lui. È perciò che quelle parole, quando, nella Scrittura, sono riferite a Dio, non hanno mai prefisso l' articolo, come negli altri casi. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LVIII.

Più profondo del precedente. (1)

Sappi che i veri attributi di Dio, sono quelli ne' quali la attribuzione si fa mediante negazioni, nè vi è d' uopo di alcuna espressione impropria, nè sono cagione in alcun modo che si attribuisca a Dio una qualsiasi imperfezione (2); ma l' attributo enunciato affermativamente contiene l' idea di associazione e d' imperfezione, come già abbiamo dichiarato. (3) (4)

Bisogna che io ti spieghi prima come le negazioni siano in certo modo, attributi, ed in che si distinguano dagli affermativi; e poi ti spiegherò come non abbiamo alcun mezzo per dare a Dio un attributo, se non con delle negazioni, non altrimenti. Dico dunque: l' attributo non è solo ciò che specifica il soggetto, il quale non abbia quell' attributo comune con altra cosa; ma l' attributo è anche talvolta attributo di un soggetto, quando anche lo abbia comune con altra cosa e che non ne risulti specificazione. Se, per esempio, vedendo un uomo da lontano, tu domandassi qual è l' oggetto veduto, e che ti fosse risposto (che è) un animale, farebbe certamente un attributo dell' oggetto veduto; poichè sebbene non lo distinguesse particolarmente da ogni altra cosa, ne risulterebbe tuttavia una certa specificazione, in questo senso, che l' oggetto veduto sarebbe un corpo non appartenente nè alla specie delle piante, nè a quella dei minerali. Così ancora: se trovandosi un uomo in una casa, tu sapessi che quivi si trovasse un corpo, ma non sapessi quel che fosse, e che, avendo domandato cosa vi sia in quella casa, alcuno ti rispondesse che quivi non trovasi nè un minerale, nè

Digitized by Google

un corpo vegetale, risulterebbe (da questa risposta) una certa specificazione, e sapresti che vi è un animale, sebbene tu non sapessi quale animale fosse. Dunque da questo lato gli attributi negativi hanno qualche cosa di comune cogli attributi affermativi; poichè producono una certa specificazione, qauntunque questa si limiti ad allontanare, colla negazione, tutto ciò che prima non credevamo dovere essere negato (5). Ma gli attributi negativi si distinguono in ciò dagli attributi affermativi; che gli attributi affermativi quando anche non particolarizzino (il soggetto), indicano sempre una parte della cosa che si desidera conoscere, o una parte della sua sostanza, o uno dei suoi accidenti, ed invece gli attributi negativi non ci fanno sapere, in alcun modo, quel che sia realmente l' essenza che desideriamo conoscere (6), se non quando ciò sia accidentalmente, come ne abbiamo dati degli esempi.

Dopo queste osservazioni preliminari, io dico: È una cosa dimostrata che Dio, l' Altissimo, è l' essere necessario, nel quale, come dimostreremo, non è composizione. Noi non comprendiamo di lui se non ch' egli è quello che non è. (7) Non si potrebbe dunque ammettere ch' egli avesse un attributo affermativo; poichè non ha esistenza fuori della sua quiddità, in guisa che l' attributo possa indicare una delle due cose (8); tanto meno la sua quiddità può essere composta, per modo che l' attributo possa indicare le sue due parti (9); e meno ancora può avere degli accidenti che possano essere indicati dall' attributo. Non vi è dunque (riguardo a Dio), in alcuna maniera, alcun attributo affermativo.

Gli attributi negativi sono quelli onde bisogna servirsi per guidare lo spirito verso ciò che si deve credere riguardo a Dio; poichè non risulta da loro nessuna moltiplicità, e guidano lo spirito al termine di ciò che all' uomo è possibile comprendere di Dio stesso. Essendo, per esempio, dimostrato, che esiste necessariamente altra cosa oltre quelle essenze percepite dai sensi e di cui noi abbiamo cognizione, mediante l' intelligenza, diciamo di quella cosa, che esiste, il che vuol dire che la sua non esistenza è inammissibile. Comprendendo poscia che l' esistenza di quell' essere non è, per esempio,

Digitized by Google

come l' esistenza degli elementi, che sòno corpi inanimati, diciamo che è vivente, il che significa che Dio non è senza vita. Comprendendo ancora che l' esistenza di quell' essere non è come l' esistenza del cielo, il quale è un corpo (benchè) vivente (10), diciamo che non è un corpo. Comprendendo quindi che l' esistenza di quell' essere non è come l' esistenza dell' intelletto, che, sebbene non sia un corpo, nè senza vita, è tuttavia effetto di una causa, diciamo che è eterno, il che significa che non ha alcuna causa che lo abbia fatto esistere. Poi comprendiamo che l' esistenza di quell' essere, che è la sua essenza (11), non solo gli è sufficiente per esistere (egli stesso), ma anzi, emanano da lui molte esistenze ; e ciò, non come il calore emana dal fuoco, nè come la luce proviene dal sole, ma per una divina azione che dà loro la durata e l' armonia ben governandole (12), come spiegheremo. È perciò che si attribuisce a Dio la potenza, la scienza e la volontà, volendo dire con questi attributi, che non è nè impotente, nè ignorante, nè stordito, nè negligente. Il dire che non è impotente, significa che la sua esistenza è sufficiente a fare esistere delle cose diverse da lui ; non ignorante significa che percepisce, ossia, che vive, poichè tutto ciò che percepisce ha la vita (13) ; non istordito, nè negligente, significa che tutti questi esseri seguono un certo ordine ed un governo, che non sono negletti ed abbandonati al caso, ma sono come tutto ciò che è guidato con intenzione ed una volontà, da chi lo vuole (14). Comprendiamo, finalmente, che a quell' essere non v' ha un altro simile ; e quindi diciamo che egli è unico, il che significa che non ve ne sono molti (15).

È dunque evidente che ogni attributo che gli diamo, o è un attributo di azione, o (se ha per iscopo di far comprendere l' essenza di Dio, non la sua azione) deve essere considerato come la negazione di quel che ne è il privativo (16). Ma di quelle negazioni stesse, non bisogna servirsi, per applicarle a Dio, se non nel modo che sai ; (voglio dire) che talvolta si nega di una cosa ciò che non è nella sua condizione di avere, come quando diciamo del muro che non vede (17). Tu sai o lettore di questo trattato, che anche questo cielo (che è un cor-

Digitized by Google

po mosso (18) e che abbiamo misurato colle spanne e coi cubiti, sino a conoscere colla nostra scienza le misure di alcune sue parti e la maggior parte de' suoi movimenti), le nostre intelligenze sono troppo deboli per comprendere la sua quiddità, benchè sappiamo ch' esso abbia necessariamente materia e forma, ma solo (conosciamo) che non è una materia come quella che è in noi ; e perciò non possiamo qualificarlo che con delle parole senza precisione, non con un' affermazione precisa. In fatti, noi diciamo che il cielo non è nè leggero, nè pesante, che è impassibile, e che perciò non riceve alcuna impressione ; che non ha nè gusto, nè odore, ed altre simili negazioni (19) ; e tutto ciò per la nostra ignoranza di quella materia. E che sarà delle nostre intelligenze, se cerchino di comprendere quel (l' essere) che non ha materia e che è di un' assoluta semplicità, l' essere necessario, che non ha alcuna causa e che non è affetto da nulla che sia aggiunto alla sua essenza perfetta, la cui perfezione significa per noi negazione delle imperfezioni, come abbiamo dichiarato ? poichè noi non comprendiamo di lui se non che egli è, che vi è un essere al quale, niuno degli esseri che produsse, somiglia, che non ha assolutamente nulla di comune con loro, che non vi è in lui nè moltiplicità, nè impotenza di produrre ciò che è fuori di lui, e che il rapporto suo al mondo è quello del capitano al vascello, non che sia un vero rapporto, nè che la comparazione sia giusta, ma serve di guida allo spirito (per comprendere) che Dio governa gli esseri, ossia, che li perpetua e li mantiene in ordine, come bisogna.

Lode a lui che (è talmente alto che), quando le intelligenze contemplano la sua essenza, la loro comprensione si cangia in incapacità, e quando esaminano come le azioni resultino dalla sua volontà, la loro scienza si cangia in ignoranza, e quando le lingue vogliono glorificarlo con degli attributi, ogni eloquenza diviene un debole balbettare (20).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LVIII.

(1) Dopo aver provato che non possono darsi a Dio neppur gli attributi, più generalmente, considerati come inerenti alla divina essenza, ossia, l'esistenza, la potenza, la scienza, l'unità, l'eternità, dimostra in questo capitolo che tutti gli attributi dati a Dio, devono essere intesi in un senso negativo. Perciò lo chiama più profondo del precedente. (MAR).

(2) Letteralmente: *sappi che descrivere (o indicare) Iddio, (ch egli sia glorificato ed esaltato!) mediante delle negazioni, è la vera descrizione (o maniera di dargli degli attributi), che non è soggetta ad alcuna espressione impropria, e nella quale non è per nulla, nè in qualsivoglia maniera, difetto riguardo a Dio*; ossia: gli attributi espressi con delle negazioni, sono i soli veri (attributi), che non contengono, nei termini, nulla che si debba considerare come espressione impropria, nè dicono, riguardo a Dio, alcuna cosa che implichi un' imperfezione. Già prima di Maimonide, i teologi ebrei, particolarmente quelli di Spagna, avevano insistito su questo punto, ed avevano stabilito che non si potrebbe esprimere quello che Dio è, ma solo quello che non è, e che gli attributi che gli si danno comunemente, ben lungi di avere un senso affermativo, non indicano se non l'esclusione del contrario: per *uno*, s'intende solo che Dio non è molteplice; per *eterno*, che non è creato, e simili. V. Be'hajè, *Doveri dei cuori*, lib. 1. cap. 10; Jehudà ha-Levi, *Kuzari*, lib. 2. § 2.; Abraham ben David, *Emunà Ramà (La fede subblime)*, lib. 2, fondamento 3. — I filosofi arabi parlano nel medesimo senso. ed alcune sette mussulmane avevano fatto, degli attributi negativi, un punto essenziale della loro dottrina, come per esempio, i Dhirariyya *(a)* (v. Schahrestani, trad. tedes. tom 1. pag 94). Il Karaita Aharon-ben-Elia nel suo עץ חיים, *Albero di vita*, (cap. 71), confuta i sostenitori degli attributi negativi, i quali credevano potere appoggiarsi all' opinione di Aristotile, che Be'hajè cita espressamente a questo riguardo. Eccone le parole nel trat. dei *Doveri dei cuori*, (traduzione ebraica di Jehudà Ibn-Tibbon): —

כאשר אמר אריסטו: השוללות במדות הבורא יתברך אמיתיות מן המחויבות מפני שכל מה שמחייבין לעצם כבודו מן המדות אינו נמלט ממדות העצם או ממדות המקרה, ובורא יתעלה והמקרה לא תשיגהו מדה ממדותם בעצם כבודו וכל המרוחקות ממנו מן המדות הן אמיתיות בלי ספק

« Perciò Aristotile disse: Gli attributi negativi del Creatore sono più ve-
« ri degli affermativi, poichè tutti gli attributi che gli si dessero afferma-
« tivamente, non potrebbero essere che attribuiti della sostanza o del-

(a) È una setta mussulmana, che non ammetteva in Dio, che attributi negativi. (MAR.).

Digitized by Google

« l'accidente; ed il Creatore della sostanza e dell'accidente non può « avere nella sua essenza alcuno dei loro attributi. Ma gli attributi che « si allontanano da lui, (ossia, gli attributi espressi negativamente), sono « indubitatamente i veri. » — Questo passo che è citato anche da Ibn-Falkira (*Morè-ha-Morè*, pag. 29), è evidentemente apocrifo. È vero che Aristotile, parlando del primo motore, si esprime assai sovente con dei termini negativi, come *èssere immutabile, separato da tutto ciò che è sensibile, che non può avere estensione, che è indivisibile*, ecc. (Metafis. **12**, **7**, et passim), ma non esclude per alcun modo i termini affermativi, e quello che la dottrina dei filosofi arabi ha di assoluto, a questo riguardo, sembra essere preso dai commentatori Neoplatonici *(a)* e riferirsi alle dottrine di Plotino *(b)* (v. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, t. **4**, pag. 573 e seg). S. Tommaso stesso, dicendo che non possiamo esprimerci riguardo a Dio, se non che in via negativa, seguì i filosofi arabi, dai quali certamente prese il termine di *via remotionis* (טריק אלנק). V. *Summa* C. Gentil. lib. **1**. cap. **14**. *(c)*. (Munk).

(3) V. i capitoli precedenti **54**, **55**, **56** e **57**. (Maroni).

(4) Letteralmente: *Quanto alla sua descrizione con delle affermazioni, evvi di associazione e d' imperfezione ciò che abbiamo già dichiarato*; ossia: dando a Dio degli attributi affermativi, si riconosce implicitamente che vi sono in lui delle idee diverse associate insieme e gli si attribuisce anche l' imperfezione. Colla parola (araba) ישרך, *associazione*, l'autore sembra alludere alla somiglianza che altrove (cap. 50) stabilì, tra la credenza agli attributi essenziali ed il dogma cristiano della trinità. Anche per i Mo'tazali, il dare a Dio un attributo, è come dargli un *associato* (שריך). Il loro capo diceva chiaramente: Chi ammette coll' idea (divina) un attributo eterno, ammette due Dei. V. Pocock, Specimen hist. Ar. pag. **216** (Munk).

(5) Letteralmente: *quantunque non vi sia in loro altra particolarizzazione, se non (quella) di allontanare ciò che è negato tra tutto ciò che non credevamo dover essere negato*; ossia, di spogliare il soggetto di alcune qualità che gli si potevano attribuire, e rinchiuderlo colla negazione in un circolo più ristretto, in guisa di determinarlo per un certo modo. (Munk).

(6) Letteralmente: *non ci fanno conoscere assolutamente nulla della essenza della quale si cerchi conoscere quello che sia*. (Munk).

(7) Letteralmente: *non comprendiamo se non il suo* CHE, *non il suo* QUALE (poichè Dio, non potendo essere definito, non possiamo dire quello che è; v. cap. 52). Per tradurre esattamente la parola araba — אניה, bisognerebbe formare la parola *quoddità* (analoga a quiddità). È

(a) V. cap. 17. — (Maroni).
(b) V. cap. 51. — (Maroni).
(c) La Summa contra Gentiles e la Summa theologiae, sono tra le opere filosofiche di S. Tommaso quelle in cui trovasi sviluppata la sua dottrina. (Maroni).

Digitized by Google

il *che*, posto da Aristotile prima degli oggetti a cui mira l' intelligenza in ogni scienza, e che indica la sola esistenza della cosa (v. *ultimi analitici*, lib. 2, cap. 1). Non è che dopo aver riconosciuto *che* la cosa *è*, che ricerchiamo quello che è. (Ivi, cap. 2). Nel Kitab-al-Tarifat, si legge la definizione seguente: « L' *anniyya* constata l' esistenza in sè stessa, considerata al grado della pura essenza. » — Il senso di questa definizione è: il *che* (o la quoddità) si limita a constatare l' esistenza pura ed astratta, considerato l' essere e l' essenza (per tradurre esattamente la parola araba אלנאתיה, che trovasi in questa definizione, bisognerebbe formare la parola essenzialità); è l' essere considerato in sè stesso e facendo astrazione da tutto ciò che possa servire a determinarlo, come la quiddità, la qualità e la causa *(a)*. V. i miei Estratti della *Sorgente della vita* (מקור חיים) d' Ibn-Ghebirol, detto Avicebron *(b)*, lib. 5, § 30. Silv. de Sacy diede della suddetta definizione una traduzione tutta diversa dalla mia; ma, egli stesso confessa che non garantisce l' esattezza della sua traduzione, e dà sull' etimologia della parola אלאניה, una conghiettura assai poco plausibile. V. notizie ed estratti dei mss. t. 10. pag. 85. (Munk).

(8) Come l' autore disse, al principio del capitolo precedente, l' esistenza e la quiddità in Dio sono una sola e medesima cosa, nè potrebbero essere separate una dall' altra. Non si potrebbe dunque fare di una delle due l' attributo dell' altra, e, come fu detto di sopra, non si potrebbe neppure dare a Dio per attributo, l' *essere* o l' *esistenza*. Oltre di ciò fu stabilito che Dio non può essere definito, e che, per conseguenza, non si potrebbe dargli alcun attributo indicante la sua quiddità (v. cap. 52). Le edizioni d' Ibn-Tibbon hanno: מפני שאין לו מהות חוץ לישותו — ma si deve leggere secondo il testo arabo ישות חוץ למהותו, come hanno veramente molti mss. ed anche Ibn-Falkira, *Morè-ha-Morè*, pag. 29. (Munk)

(9) Gli esseri che hanno una causa anteriore entrano in un genere e

(a) Vi sono quattro cose, dice Aristotile (al principio del lib. 2 cap. 1. degli Ultimi Analitici), che noi possiamo cercare di sapere, cioè: Se la cosa è la tal cosa, perchè è la tal cosa, se è, e ciò che è; che è quanto dire: la qualità della cosa, e la causa di quella qualità, l' esistenza e la definizione della cosa. Le due prime domande son complesse, perchè suppongono un attributo oltre il soggetto; le due altre sono semplici, giacchè non suppongono che il soggetto solo. Così, quando si tratta di una cosa sola, senz' alcun attributo, per esempio, l' *uomo*, le due sole domande che si possono fare, sono: se l' uomo *è*, e ciò *ch' egli è*; ossia, la sua esistenza e la sua definizione. Se si tratta di una cosa e del suo attributo, per esempio, l' uomo essere ragionevole, le due sole domande che si possono fare sono: se l' uomo è un essere ragionevole, e perchè lo è. Queste due domande sono quelle che gli scolastici denominarono quaestio quod e quaestio propter quid. Quando noi sappiamo, dice Aristotile, che la cosa è, cerchiamo cosa è e perchè è. (Maroni).

(b) Salomone Ibn-Ghebirol, detto Avicebron, nativo di Malaga nel regno di Granata, fiorì in Saragozza nell' undicesimo secolo dell' E. V. coltivò la filosofia e la poesia, nella quale fu celeberrimo, ed è anche lodato come dotto in tutte le scienze. Le sue opere sono: — 1. אזהרות *Parenesi* o *Ammonizioni* in prosa rimata ebraica, sui 613 precetti della Legge, 2. כתר מלכות *Corona regale*, cantici e preghiere ritmiche — תקון מדות הנפש *Istruzione morale dell' anima* — מקור חיים *Sorgente della vita*, opera filosofica scritta in arabo, di cui non abbiamo che un compendio in ebraico d' Ibn-Falkira ed un' intiera traduzione latina scoperta dal Munk. Fu discepolo di Plotino. Morì sulla fine dell' 11. secolo. (Maroni).

Digitized by Google

si distinguono per una differenza, e la loro quiddità, per conseguenza, si compone di due cose. L' uomo, per esempio, è un animale ragionevole, e la sua quiddità è contenuta in questi due attributi, dei quali l' uno indica il genere e l' altro la differenza. Iddio non ha alcuna causa anteriore, non entra in alcun genere, nè la sua quiddità può essere che di una semplicità assoluta. V cap. 52. Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente על שני חלקים, si deve leggere חלקיה, come hanno i mss. e l' edizione *princeps*. — Al-Harizi ed Ibn-Falkira (l. c.) hanno uno על חלקים, l' altro על החלקים il che è inesatto. (Munk).

(10) V. Introduzione, n. 91, *b*. (Maroni).

(11) Ossia, che è l' essenza stessa di quell' essere, nè ha alcuna causa fuori di lui (v. al principio del capitolo 57). Vi è qualche oscurità in questa proposizione, la cui traduzione letterale sarebbe questa : *poi comprendiamo che (quanto a) quell' essere, l' esistenza, che è la sua essenza, non gli è sufficiente, perchè esista solamente, ma anzi ne emanano ecc.* Non si comprende bene se la parola araba عنه, che abbiamo tradotta *ne*, significhi da lui (riferendosi a quell' essere) o da lei (riferendosi all' esistenza.) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon trovansi quì alcune inesattezze : — ecco come si deve leggere secondo i mss. : — ואחרי כן השגנו שזה הנמצא אין מציאותו אשר הוא עצמו מספיק לו שיהיה נמצא אבל שופעות מאתו מציאויות רבות — Fu a bello studio che il traduttore diede quì alla parola מציאות, il genere maschile, onde com' egli stesso dice, lasciar sussistere l' ambiguità che notammo nel testo arabo *(a)*. Ecco com' egli si esprime in una nota, alle parole אשר הוא עצמו (ms. della Sorbona, n. 108) : שמתי הנה מלת מציאות על לשון זכר בהכרח כנוי וכנוי מאתו אפשר שהוא שב אל הנמצא או אל המציאות וראי זה לא כראי זה ואילו הייתי עושה שם מציאות לשון נקבה הייתי מכריע הדרך האחד וברחתי מזה והעתקתי מלה במלה — (Munk).

(12) Letteralmente : *Ma è un' effusione che loro prolunga costantemente la durata e l' ordine, mediante un governo bene stabilito* ; ossia, che Dio, producendo quelle esistenze, agisce con libertà e piena coscienza, non senza volontà, come la natura *(b)*. La parola פיץ (*effusione, emanazione*), indica l' effusione della grazia divina, l' inspirazione onde Iddio si rivela

(a) Nell' edizione di Sabionetta troviamo מכפקת, al femminile, ma Scem-Tob ha מספיק — (Maroni).

(b) Tanto il calore che emana dal fuoco, quanto la luce che emana dal sole, sono effetti naturali, che non procedono da un agente che agisca con piena libertà e coscienza. Vi è tuttavia qualche differenza ; giacchè il calore che emana dal fuoco non è costantemente durevole, ed invece la luce che emana dal sole segue costantemente delle leggi invariabili. Oltre di ciò il fuoco è inciente del calore che emana da lui ; ed, invece, il sole conosce la luce che emana da lui, giacchè, gli astri e le sfere, secondo i peripatetici, percepiscono le proprie azioni (v. parte seconda di quest' opera, cap. 7) ; ma tuttavia ben diversa è la produzione delle cose di Dio ; poichè anche le sfere sanno le cose, che emanano da loro, perchè esistono, ed invece, riguardo a Dio, le cose esistono perchè le sa. Ecco il senso delle parole dell' autore. (Maroni).

Digitized by Google

ai profeti, ed in generale, l' azione divina che si rivela agli esseri creati. L' autore stesso spiega, in un altro luogo, perchè l' azione divina è chiamata פיץ, per somiglianza all' acqua che scaturisce da una sorgente e si spande da tutti i lati. V. parte 2. di quest' opera, cap. 21. (Munk).

(13) V. cap. 53. (Munk).

(14) Letteralmente: *che non sono negletti ed esistenti (per caso) ma (che sono) come è tutto quello che, chi vuole conduce con intenzione e volontà.* Nella versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere כהיות, come ha l' edizione *princeps*, non בהיות, come hanno le altre edizioni. (Munk).

(15) Letteralmente: *la negazione della pluralità (a)*. La parola araba ואחד significa tanto *uno*, (ossia, non moltiplice) che *unico*. Quì ha necessariamente, quest' ultimo senso, poichè si tratta di negare che vi sia un altro essere simile a Dio, e, per la stessa ragione, la parola כהרה — deve intendersi *pluralità*, non *moltiplicità*. Per esporre, con precisione, l' idea che si applica alla parola ebraica אחד ed alla parola araba ואחד, l' autore avrebbe dovuto dire: « Comprendiamo, finalmente, che quell' essere non ha simili, e *che non vi è in lui nulla di composto.* » Ecco come l' autore, nei suoi Tredici Articoli di fede, si esprime sopra l' unità di Dio: « Quegli che è la causa (prima) di tutte le cose è *uno*, non come *l' uno* del *genere*, nè come l' *uno* della specie, nè come l' individuo composto, che si divide in molte unità, nè anche come il corpo *semplice*, *uno* in numero, ma che è suscettivo di essere spartito e diviso all' infinito; ma Dio è di una unità alla quale non somiglia alcun' altra unità, in nessuna maniera. V. Commento sulla *Misnà*, part. 4. trat. *Sanhedrin*, cap. 10. (Pocock, Porta Mosis, pag. 165). (Munk).

(16) Letteralmente: *o il suo senso è la negazione della sua privazione (b)*; ossia, l' attributo affermativo che si dà a Dio, se non indica un' azione emanata da Dio, deve essere considerato come la negazione d' un aggettivo privativo. Così, per esempio, *potente* deve essere compreso nel senso di non *impotente*, *vivente*, nel senso di non inanimato; *egli è uno* significa che non è non *uno* (o moltiplice), e simili. Al-Gazali nel suo *Makasid al-falasifat (c)*, (sezione di Metafisica, lib. 3), parlando in nome dei peripatetici, si esprime sugli attributi di azione (ch' egli chiama anche relativi) e gli attributi negativi come segue — (citiamo la versione ebraica): — ויולדו מתארי הצירוף והשלילה לראשון שמות לא יחייבו רבוי בעצמותו כי כאשר נאמר אחד הנה ענינו שלילת השתוף והדמיון ושלילת החלוק וכאשר נאמר קדמון הנה שלילת ההתחלה ממציאותו וכאשר נאמר טוב ונכבד ורחמן הנה ענינו צירופו אל פעולות סודרו ממנו

« Dagli attributi relativi e negativi, risultano per l' essere primo (Iddio),

(a) Anche nell' Ibn-Tibbon: הרחקת הרבוי — (Maroni).
(b) Nell' Ibn-Tibbon: שלילה העדרו — (Maroni).
(c) V. cap. 53. (Maroni).

Digitized by Google

« dei nomi che non implicano moltiplicità nella sua essenza, poichè, « quando diciamo *uno*, vogliamo negare l' associazione e la somiglianza « (di altri esseri a Dio), come la divisibilità; quando diciamo *eterno*, « vogliamo negare che la sua esistenza abbia avuto un principio; quan- « do diciamo *buono*, *glorioso*, *misericordioso*, ciò esprime una relazione « alle azioni emanate da lui. » — (MUNK).

(17) L' autore vuol dire, che gli attributi negativi di Dio, devono sempre avere il senso delle negazioni universali ed assolute, non quello delle negazioni particolari. La negazione contenuta nell' attributo negativo deve somigliare, dice l' autore, a questa proposizione: il muro non vede, che significa: niun muro vede mai, poichè non è nella sua natura di vedere, ed invece quest' altra proposizione: l' uomo non vede, significa che un tal uomo non vede, perchè è cieco o perchè dorme, o per qualsivoglia altro accidente, quantunque sia nella sua natura di vedere (v. Aristotile, *Categorie*, cap. 11., trat. del *Hermeneia*, cap. 7; ed il *Compendio di Logica* del nostro autore, cap. 2. ed 11) *(a)*. È evidente che gli attributi negativi, coi quali si vuole allontanare da Dio ogni imperfezione, non potrebbero essere negazioni dell' ultima specie, ossia, negazioni particolari; poichè l' imperfezione dev' essere negata in un senso assoluto, come una cosa che non possa mai esistere in Dio. (MUNK).

(18) Cioè, che è mosso da un altra cosa e che per conseguenza non ha la sua causa in sè stesso. (MUNK).

(19) È quasi coi medesimi termini negativi che Aristotile si esprime riguardo all' *etere*, che, secondo lui, forma la sostanza delle sfere celesti *(b)*. V. il trat. *del Cielo*, lib. 1. cap. 3. . . . . « risulta quindi che il cor- « po che si muove circolarmente non può avere nè leggerezza nè gravità, « e più avanti: Se dunque il corpo che ha il moto circolare non può ri- « cevere accrescimento, nè subire diminuzione, è cosa ben naturale il « conchiudere che non possa avere qualsiasi alterazione. Quindi si vede, « avendo qualche fiducia nei principj esposti, come da ciò che dicemmo « debba risultarne, che questo, primo di tutti i corpi, sia eterno, senza « accrescimento o diminuzione, nè soggetto alla vecchiezza, nè all' al- « terazione, nè a qualsivoglia modificazione. » — V. quest' opera, part. 2. cap. 19. (MUNK)

(20) Letteralmente: *balbuzie ed impotenza (c)*. (MUNK).

(a) Così, per esempio, se diciamo che *Iddio non sonnecchia, e non dorme* (לא ינום ולא יישן) (Salmi, 121, 4), vogliamo dire che non è nella sua natura di dormire, nè di sonnecchiare, non come si direbbe dell' uomo, che è nella sua natura di dormire, pel quale anzi il dormire è un bisogno. Così לא ייעף ולא ייגע « *Non si stanca, nè rimane faticato.* (Ger. 10. 28), significa che non è mai suscettivo di stanchezza, non come l' uomo, che sente la fatica, ed è nella sua natura di stancarsi. (MARONI).

(b) Secondo Aristotile (ivi), l' etimologia stessa della parola *etere*, o il quinto corpo, v. cap. 72, attesta la credenza universale che si aveva nell' eternità ed invariabilità del cielo. (v. ivi in fine). (MARONI).

(c) Nell' Ibn-Tibbon: לאות וקצור — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LIX.

Si potrebbe quì fare la seguente domanda: Se, realmente, non vi è modo di percepire la vera essenza di Dio; se può essere dimostrata l' impossibilità di percepire altra cosa se non ch' egli è (1), e se gli attributi affermativi sono impossibili, come fu dimostrato, in che dunque consiste la superiorità relativa tra quelli che percepiscono? Poichè allora, ciò che percepivano Mosè, nostro maestro, e Salomone (2), sarebbe stato quello stesso che percepisce ogni individuo tra gli studenti, e sarebbe impossibile aggiungervi nulla. E tuttavia è generalmente ammesso dai teologi (3), o meglio dai filosofi, che vi sono a questo riguardo molte gradazioni (4). Sappi dunque che veramente è così, e che vi sono molti gradi di superiorità tra quelli che percepiscono (5). Ed in fatti, quanto più si aumentano gli attributi di un soggetto, tanto meglio è determinato e si comprende ognora più la sua vera natura (6); e così, secondo che tu aumenti le negazioni riguardo a Dio, ti avvicini alla percezione e sei vicino a lui, più di chi non nega ciò che ti fu dimostrato dover esser negato (7). Quindi un uomo studia molti anni per comprendere una scienza e verificarne i principj, per arrivare alla certezza (8), e poi tutta quella scienza non produce altro risultato che (d' insegnarci) che dobbiamo negare, riguardo a Dio, una cosa che sappiamo, per dimostrazione, essere inammissibile a suo riguardo (9); per un altro, di quelli che sono deboli nella speculazione, ciò non è dimostrato, e resta il dubbio, per lui, se quella cosa esista o non esista in Dio; un altro, finalmente, di quelli che sono affatto privi di vista, afferma di lui quella cosa onde la negazione è dimostrata (indispensabile). Io, per esempio, dimostrerò ch' egli non è corpo; un

Digitized by Google

altro dubiterà e non saprà se sia un corpo o non lo sia; un altro, finalmente, deciderà che é un corpo e si presenterà a Dio (10) con questa credenza (11). Quanto grande sarà la differenza tra questi tre uomini! Il primo sarà certo il più vicino a Dio, il secondo ne sarà lontano, ed il terzo più lontano. Così, se supponessimo un quarto, pel quale fosse dimostrato che le passioni sono inammissibili riguardo a Dio, ed invece, pel primo, che nega solo la corporeità, ciò non fosse dimostrato, quel quarto sarebbe certamente più vicino a Dio del primo, e così di seguito; talmente che, se si trovasse un uomo pel quale fosse dimostrato, essere impossibile (ammettere), riguardo a Dio, molte di quelle cose che, secondo noi, potrebbero esistere in lui, o derivare da lui (e tanto più, se giungessimo sino a credere che ciò fosse necessario), quell' uomo sarebbe certo più perfetto di noi.

Così, è chiaro per te che, ogni volta che ti sarà dimostrato dovere una cosa essere negata riguardo a Dio, sarai perfetto, ed ogni volta che gli attribuirai affermativamente una cosa aggiunta (alla sua essenza), l' assomiglierai alle (creature) e sarai ben lontano dal conoscere la sua realtà. È per tal modo che bisogna avvicinarsi alla percezione di Dio, mediante l' esame (12) e lo studio, per conoscere la falsità di tutto quello che è inammissibile a suo riguardo, e non attribuendosi affermativamente una cosa, come aggiunta alla sua essenza, o come se quella cosa fosse una perfezione a suo riguardo, trovandola perfezione riguardo a noi; poichè tutte le perfezioni sono alcune capacità (13), nè ogni capacità esiste in ogni (essere) dotato di capacità (14). Sappi dunque che, se gli attribuisci affermativamente una cosa fuori (di lui), ti allontani da lui in due modi: primieramente, perchè tutto ciò che gli attribuisci è una perfezione (solo) per noi, ed in secondo luogo, perchè egli non ha altra cosa oltre lui stesso, ma è la sua stessa essenza che forma le sue perfezioni, come abbiamo dichiarato.

Ora, essendosi ciascuno avveduto, come anche quello che abbiamo la facoltà di percepire (di Dio), non sia possibile percepirlo se non colla negazione, e la negazione (stes-

Digitized by Google

sa) non facendoci conoscere assolutamente nulla della realtà della cosa a cui è applicata (15); tutti, antichi e moderni, dichiararono che le intelligenze non potrebbero percepire Dio, ch' egli solo percepisce quello che è, e che percepirlo, è (riconoscere) che siamo impotenti a percepirlo intieramente (16). Tutti i filosofi dicono: Noi siamo abbagliati dalla sua bellezza ed egli si cela a noi per la forza stessa della sua manifestazione, come il sole si nasconde agli occhi, troppo deboli per percepirlo. Molti si estesero su di ciò (con dei discorsi), che sarebbe inutile ripetere quì (17); ma le più eloquenti parole che furono dette a questo riguardo, sono queste del Salmista: לך דומיה תהלה (Salmi, 65. 2), il cui senso è: = « Per te il silenzio è la lode. È una sublime espressione su questo soggetto; poichè, che che dicessimo onde esaltare e glorificare (Iddio) vi troveremmo (sempre) qualche cosa di oltraggioso (18) riguardo a Dio, e vi vedremmo (espressa) alcuna imperfezione. È meglio dunque tacere, e limitarsi (19) alle percezioni dell' intelligenza, come raccomandarono gli uomini perfetti dicendo: = אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה « *Dite (pensate) nel vostro cuore, sul vostro letto, e state silenti. (Salmi, 4. 5)* (20).

Tu conosci anche un passo celebre dei Dottori, al quale vorrei che somigliassero tutte le loro parole (21); e benchè sia un passo ben noto, te lo citerò testualmente, onde chiamare la tua attenzione sulle idee che contiene. Ecco quello che dicono (22):

ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול הגבור והנורא האדיר החזק הירא והאמוץ אמר ליה סיימתינהו לגלהו שבחי דמרך השתא ומה הני תלת האל הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינהו משה באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה אנן לא הוינן אמרין להון ואת אמרת כולי האי מישל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיה לו אלפי אלפים דנרי זהב ומקלסין אתו בשל כסף והלא גנאי הוא לו = « Un tale, venuto in presenza di Rabbì « 'Haninà, si espresse così (facendo la sua preghiera): O Dio « grande, potente, formidabile, magnifico, forte, temuto, autore- « vole! . . . . (Il Rabbì) gli disse (interrompendolo): Terminasti

Digitized by Google

« tutte le lodi del tuo Signore? Certo, anche i tre primi at-
« tributi, se Mosè non li avesse espressi nella Legge (23), e
« gli uomini del Gran Sinodo (24) non li avessero fissati
« nella preghiera, non oseremmo pronunziarli; e tu ne pro-
« nunzi un si gran numero? Per darti un esempio: Un re
« mortale che possedesse dei milioni di monete d' oro, e che
« fosse lodato per (possedere delle monete) d' argento, non
« sarebbe ciò una grande offesa per lui? » = Ecco come si esprimeva quel pio Dottore (25). Osserva primieramente quanta era la sua ripugnanza e la sua avversione ai molti attributi affermativi ed osserva anche com' egli dica chiaramente che, se fossimo lasciati alla nostra sola intelligenza (26), non esprimeremmo giammai gli attributi e non ne pronunzieremmo alcuno; ma poichè per la necessità di parlare agli uomini in modo di dar loro un' idea qualsivoglia (di Dio), fummo costretti a descrivere Iddio colle nostre (proprie) perfezioni (come ciò fu detto: = דברה תורה כלשון בני אדם « *La scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini.* » (27) — dovremmo, al più, limitarci a quelle tre parole (28), nè dovremmo giammai usarle come nomi di Dio, se non quando ne facessimo la lettura nel Pentateuco. Che se tuttavia gli uomini del Gran Sinodo, che erano (in parte) profeti, vennero poscia a sanzionarne l' uso nella preghiera, dovremmo sempre limitarci a quelle parole (29). Egli, in somma (R. 'Haninà,) dichiarò che abbiamo due ragioni che ne rendono necessario l' uso nella preghiera: la prima è, che si trovano nel Pentateuco, la seconda che i profeti le fissarono nella preghiera. Senza la prima, non le pronunzieremmo (per nulla); senza la seconda non le avremmo levate dal loro luogo (primitivo), per servircene nella preghiera; e tu (aggiung' egli) accumuli gli attributi? (30).

È anche provato da quelle parole (di R. Haninà) che non ci è permesso di usare nella preghiera, nè di pronunziare, tutti gli epiteti che trovi attribuiti a Dio nei libri dei profeti, poichè non dice (solamente): « Se Mosè non li avesse detti non oseremmo dirli » ma (aggiunse come) un' altra condizione: « e che gli uomini del Gran Sinodo non li avessero fis-

Digitized by Google

sati nella preghiera » ed allora solo ci fu permesso usarli nella preghiera. Ma non come fecero quegli uomini veramente inetti (31), che si sforzarono ad insistere lungamente (sugli attributi), in preghiere di loro composizione ed in orazioni di loro opera, mediante le quali credevano avvicinarsi a Dio dandogli degli attributi che, quando anche fossero dati ad un uomo, implicherebbero un' imperfezione (32). Perchè, non comprendendo questi soggetti sublimi, troppo stranieri alle intelligenze del popolo, parlavano di Dio, colle loro lingue temerarie (33), si servirono a suo riguardo di tutti gli attributi e di tutte le espressioni che credevano potersi permettere (34), ed insistevano su ciò, per commuoverlo, com' essi credevano, e come s' egli fosse affetto (dalle loro parole). Tanto più quando trovavano a questo riguardo qualche testo di un discorso profetico, credevano potersi permettere di usare quegli stessi termini, che, in ogni modo, devono essere interpretati allegoricamente; ed essi li prendevano nel loro senso letterale, ne traevano (altri termini), ne formavano delle ramificazioni e vi costruivano sopra dei discorsi. Questo genere di licenza è frequente nei poeti e negli oratari, o in quelli che pretendono fare dei versi; onde furono composti dei discorsi che, in parte, sono assoluta irreligione (35); e, in parte, manifestano una debolezza di spirito ed una corruzione dell' immaginazione, da fare naturalmente ridere l' uomo che li ascolti, e farlo piangere quando consideri che un simile linguaggio sia stato tenuto riguardo a Dio. Se non mi fosse penoso il deprimere quegli autori, te ne citerei alcuni passi per chiamare la tua attenzione su ciò che vi è di empio (36); ma sono discorsi il cui difetto è troppo evidente, per chi sa comprendere. Tu dunque, riflettendovi devi dire: se è un grave peccato la maldicenza e la diffamazione (37), quanto più (è colpevole) chi lascia libero il corso alla sua lingua, quando si tratta di Dio, e gli dà degli attributi al di sopra dei quali egli è (sì) elevato? Nè io dirò essere questo un peccato, ma un oltraggio ed una bestemmia sconsiderata, per quelli che ascoltano e pel folle che dice (tali parole). Ma chi comprende quanto vi sia di vizioso in simili discorsi, e che pur

Digitized by Google

malgrado ciò li esprime, è per mio avviso del numero di quelli onde fu detto: ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלהיהם « *I figli d' Israel immaginarono sopra il Signore loro Dio delle parole sconvenevoli* » *(Re II 17, 9)* (38) ed altrove: ודבר על ה' תועה « *E profferire verso Dio errori* » *(Isaia, 32. 6)* (39). Se dunque tu sei di quelli che rispettano la gloria del tuo Creatore (40), non devi, per alcun modo, prestare loro orecchio, tanto meno osare di esprimerli (gli attributi), meno ancora osare di farne dei simili; poichè sai quanto sia grande il peccato di chi lancia delle parole verso il cielo (41). Non devi in alcun modo impegnarti in attributi di Dio (espressi) con affermazione, credendo di glorificarlo, nè devi uscire da quello che gli uomini del gran Sinodo fissarono nella preghiera e nella benedizione, poiche ciò basta per il bisogno, ed è più che sufficiente, come disse R. Haninà. Quanto agli altri (attributi), che si trovano nei libri dei profeti, si possono leggere passando, purchè si ammetta, come abbiamo dichiarato, che siano attributi di azione, o che indichino la negazione del loro privativo (42). Ne ciò si deve divulgare fra il popolo, poichè, anzi, questo genere di studio appartiene agli uomini distinti i quali non credono glorificare Iddio dicendo cose sconvenevoli ma comprendendo ciò che si deve.

Ritorno ora a compiere le mie osservazioni sulle parole di R. Haninà e sulla saggia loro disposizione (43). Egli non dice: « Per darti un esempio, un re mortale, che possedesse dei milioni di monete d' oro, e fosse lodato per possedere cento monete »; poichè questa comparazione (così concepita), indicherebbe che le perfezioni di Dio sono più grandi di quelle che gli sono attribuite, ma tuttavia della stessa specie, il che, come abbiamo dimostrato, non è così. Ma la saggezza di quella comparazione consiste in queste parole: « .... che possedesse monete d' oro, e fosse lodato per (possedere delle monete) d' argento », (parole) che indicano, non avere Iddio nulla che sia della stessa specie di quelle perfezioni che si trovano in noi, le quali, anzi, sono imperfezioni a suo riguardo, com' egli (R. Haninà) lo spiega dicendo: « non sarebbe questa un offesa per lui? »

Digitized by Google

Così ti feci conoscere che, tutti quegli attributi ch tu credi una perfezione, costituiscono una imperfezione riguardo a Dio, se sono della stessa specie di quelle che noi possediamo. Già Salomone ci ammaestrò a sufficenza a questo riguardo dicendo : = כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים « *Poichè Dio è nel cielo e tu sei sulla terra; perciò siano poche le tue parole* » *(Ecc.* 5, 1*)* (44).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LIX.

(1) Letteralmente: *se la dimostrazione produce (questa convinzione) che la cosa percepita sia solamente ch' egli esiste.* (Munk).

(2) L' autore vuol dire, che anche Mosè e Salomone, i quali giunsero al grado supremo, l' uno della profezia, l' altro della sapienza, non percepirono nulla di Dio, se non colle negazioni. V. Scem-Tob. (Maroni).

(3) V. cap. 17, nota 3. (Munk).

(4) Letteralmente: *che la superiorità graduale in ciò è moltiplice.* — (Munk).

(5) Vuol dire: Sappi che è veramente così, che sebbene niuno possa giungere a comprendere la vera essenza di Dio, vi sono tuttavia molti gradi di superiorità nella percezione delle sue perfezioni, quanto più si aumentano le negazioni. (Maroni).

(6) Letteralmente: *e chi attribuisce* (ossia, chi fa gli attributi), *si avvicina alla percezione della realtà.* (Munk).

(7) Vuol dire: Sebbene, quanto più si aumentano gli attributi di un soggetto, tanto più si determina e si comprende; tuttavia Iddio non può essere percepito che cogli attributi negativi, e quanto più si aumentano le negazioni, tanto più si percepisce e più ci avviciniamo a lui. (Maroni).

(8) Letteralmente: *affine di possederla certa, o con certezza.* (Munk).

(9) Letteralmente: *della quale sappiamo, per dimostrazione essere falso che quella cosa gli possa essere attribuita.* Invece di והודיע che hanno le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si legge nei mss. ונודיע o ונודע, ed è quest' ultima versione che si deve adottare. — Al-Harizi pure ha שנודע — (Munk).

(10) Nell' Ibn-Tibbon: ויקדם פני הבורא — (Maroni).

(11) La parola הבונה, che si legge in tutte le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, è un errore: i mss. hanno האמונה — (Munk)

(12) I mss. della versione d' Ibn-Tibbon hanno: בדרישה ובחקירה *(a)*. (Munk).

(13) V. cap. 52. (Munk).

(14) Questo passo, un poco oscuro fu diversamente interpretato, ed i commentatori si mostrano assai imbarazzati ad indicarne il senso preciso, come si può riconoscere dalle varie spiegazioni date da Scem-Tob e da Peripot Duran o Efodi. Il senso più semplice mi sembra esser questo: Non si potrebbe attribuire a Dio ciò che, secondo il nostro modo di vedere, sarebbe una perfezione, poichè le perfezioni essendo sempre alcune capacità, appartengono ad uno dei generi della categoria della qualità, e non potrebbero, per conseguenza, essere attribuite a Dio, come risulta

(a) Nella edizione di Sabbionetta trovasi solo: ובחקירה — (Maroni).

Digitized by Google

da quello che l' autore disse nel cap. 52, riguardo alle qualità. Per più ampia spiegazione, l' autore aggiunge: nè ogni capacità esiste in ogni essere dotato di capacità; ossia, che negli esseri creati, le capacita sono accidentali, non trovandosi ugualmente in tutti, e non essendo sempre in atto, colà dove si trovano. Le capacità, sebbene più durevoli e più solide delle disposizioni, non sono tuttavia che disposizioni consolidate, ed indicano una cosa che fu acquistata, e che non esistette sempre nell' essere che nè è dotato (v. cap. 52). Come dice Aristotile stesso, le capacità sono anche disposizioni, poichè quelli che sono dotati di capacità, non sono, in certo modo, che disposti per quelle stesse capacità (v. Categ. cap. 8). Aggiungiamo a ciò che le capacità sono spesso opposte le une alle altre, nè possono esistere insieme nello stesso soggetto. Risulta da tutto ciò che, se si attribuisce a Dio tutto quello che, rapporto a noi è una perfezione, gli si attribuirebbero delle capacità acquistate ed anche delle capacità opposte le une alle altre, due cose egualmente inammissibili.

Moisè di Narbona, il più profondo commentatore di Maimonide, confessando le difficoltà che aveva, per lungo tempo, trovato a spiegare le parole dell' autore, suppone che tutto questo passo, incominciando dalle parole: Così è chiaro per te, ecc., si rapporti ad un passo della Metafisica (lib. 12, cap. 9), dove Aristotile dice che l' intelligenza non percepisce che sè stessa, non potendo essere affetta da una cosa fuori di lei. Maimonide parlando quì di tutto quello che si deve negare dell' intelligenza suprema, o di Dio, alluderebbe a questa negazione assoluta, *in* Dio, di ogni percezione che non avesse per oggetto l' intelligenza stessa di Dio, la quale ha la sua perfezione in sè medesima, nè può essere affetta da nulla. Negando ch' essa pescepisca altra cosa fuori di sè stessa, non gli si attribuisce alcuna imperfezione; poichè tutte le perfezioni sono capacità, ma queste capacità non costituiscono la perfezione per ogni essere che ne è dotato. Vi sono molte privazioni che sono preferibili alle capacità; poichè come dice Aristotile nel passo indicato, non vedere certe cose è meglio che vederle. Tale è, in sostanza, l' interpretazione data al nostro passo da Mosè di Narbona; ma noi dubitiamo che vi sia un rapporto reale tra le parole di Maimonide ed il suddetto passo di Aristotile.

(15) Letteralmente: *della cosa onde si nega ció che si nega.* (Munk).

(16) Cioè, che ogni nostra percezione, quando ha Dio per oggetto, consiste nel riconoscere che siamo impotenti a percepire il suo vero essere. (Munk).

(17) L' autore allude forse ad un passo del Be'haje (*Doveri dei cuori (a)* lib. 1, cap. 10), dove il medesimo soggetto fu lungamente trattato. — Stabilendo che è impossibile all' intelligenza di percepire direttamente la divina essenza, la quale non si manifesta a noi se non mediante le sue opere, Be'haje si serve della stessa comparazione presa dalla luce del so-

(*b*) V. cap. 53. (Maroni).

Digitized by Google

le, che la vista non potrebbe percepire direttamente *(a)*. (MUNK).

(18) Letteralmente: *un carico, un fardello,* o *un attacco* (dall' arabe חמל, *impetum fecit*); l' autore vuol dire: credendo lodare Iddio, lo carichiamo di cose indegne del suo vero essere, e l' offendiamo. Ibn-Tibbon traduce la parola araba חמל, colla parola מעמס (*carico*), ed Ibn-Falkira preferisce la parola טורח o משא, che è, quasi la stessa cosa. V. Appendice d el *Morè-ha-Morè*, dove si legge al nostro passo: — והנכון להעתיק נמצא בו משא מה או טורח מה — Questo passo tratto dal ms. ebraico manca nell' edizione del *Morè-ha-Morè*. (MUNK).

(19) Nella versione d' Ibn-Tibbon, deve leggersi: וההסתפקות, non וההשתקפות, come hanno molte edizioni. (MUNK)

(20) Questo salmo, David lo compose quando fuggiva da Gerusalemme, per la ribellione del figlio Absalom; ed esorta i proprj nemici a desistere dall' onte, e non dar mano al fellone. Il verbo אמר, significa spesso la *parola pensata*, il pensiero, come: אמרתי אני בלבי (Ecc. 2, 1). Quanto alla parola דמו, che è della radice דמם, non significa solamen-

(a) Ecco le parole del Behajè (traduzione ebraica di Jehudà Ibn-Tibbon): —

והדמיון השני יורך כי העיונים הרוחנים כשנעמוד על ברור מציאותם אין מן הזריזות לדקדק בהם ולחקור על נופם כי זה מפסיד את שכלנו וזה כמי שטרח להשיג השמש מצד אורה וניצוצה וזריחתה ורוחק האופל ממנו · יעמוד על מציאותה ונהנה ממנה ומשתמש לאורה ומניע אל העין המבקש ממנה ומי שיטרח למצאה מצד ענולה וכוון בעיניו להביט אל עין השמש תכהינה עיניו ויעדר אורם ולא יהנה מהשמש · וכן יקרנו כשנשיג מציאות הבורא יתעלה מצד אותותיו והבמתו בהם ויכלתו בכל ברואיו נשכיל ונבין ענינו אז יאור שכלנו בידיעתנו ונשיג כל מה שיש בכח שכלנו להשיגו כמו שכתוב (ישעיה מ"ח י"ז) אני ה' אלהיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך · ואם נטריח שכלנו להשיג ענין עצם כבודו ולרמותו ולהמשילהו במחשבותינו נפקר שכלנו והכרתנו ולא נשיג בהם שום דבר מן הידוע לנו כמו שיקרה בעינינו בהביטנו אל עין השמש:

« L' altro esempio è questo, che dopo aver saputo, con certezza, l' esistenza delle cose spi-
« rituali, non dobbiamo curare d' intendere la loro sostanza; poichè questo farebbe il danno
« della nostra intelligenza. Avviene in questo come a colui, il quale abbia cercato di percepire
« il sole, considerandone la luce che rifulge sopra di noi, e caccia via le tenebre; egli certo
« ne percepisce l' esistenza, ne è soddisfatto, ha pro della sua luce ed ha ottenuto il suo de-
« siderio. Ma chi volesse percepire il sole, osservando il risplendente suo cerchio e costante-
« mente affissandone i raggi, certo, si accecherebbero i suoi occhi, nè più prode alcuno avrebbe
« dal sole. Il simile ci avviene riguardo a Dio: quando noi cerchiamo di percepire l' esisten-
« za del Creatore (ch' egli sia esaltato!), considerando i suoi prodigj, la sua scienza, la sua
« potenza che sono costantemente attestate dalle sue creature, la nostra mente avrà vera luce,
« per la conoscenza di Dio, avendo percepito di lui quanto dalla nostra facoltà intellettuale
« poteva essere percepito; come fu detto (Isaia, 48, 17): — « Io, il Signore tuo Dio, t' in-
« segno pel tuo meglio, ti avvio nella strada che devi seguitare. » — Ma se vorremo faticosa-
« mente occuparci a comprendere la quiddità della sua gloria, somigliando e paragonando
« Iddio coi nostri pensieri, verrà meno la nostra forza intellettiva, nè più percepiremo, nep-
« pure quelle cose che sono, generalmente, cognite; come avviene agli occhi di chi affissa i
« raggi del sole. » (MARONI).

Digitized by Google

te *tacere*, ma ancho *cessare* da qualche azione, come אל תדם בת עינך « *La tua pupilla non cessi dal lagrimare.* (Lament. 2, 18). Quindi il senso letterale di questo passo è: Pensate nella vostra mente (riflettete che Iddio mi diede il regno) e cessate (dalla ribellione). L' autore spiega nel senso di *tacere*, non dare attributi a Dio. (MARONI).

(21) L' autore allude ai diversi passi in cui i Dottori applicarono a Dio degli attributi affermativi, e manifesta il desiderio che, come dice R. 'Haninà in questo passo, li avessero sempre evitati: ecco il senso delle parole: *a cui vorrei che tutte le loro parole somigliassero.* — Vedi Scem-Tob. (MARONI).

(22) V. Talmud di Babilonia, Trat. *Beracoth*, fog. 3. *b.* — Questo passo, come è citato nel nostro testo, non è del tutto conforme alle nostre edizioni del Talmud, ed anche i diversi mss. arabi ed ebraici, della *Guida* offrono molte varianti. Così è di quasi tutte le citazioni talmudiche, e, talvolta, delle citazioni bibliche, che gli autori facevano, comunemente, a memoria, e che furono spesso corrette dai copisti. Be'hajè, nel suo trattato dei *Doveri dei cuori* (lib. 1, cap. 10), cita lo stesso passo con altre varianti. Noi abbiamo seguiti dei mss. quasi conformi, e la nostra lezione differisce poco da quella di Al-Harizi *(aj.* (MUNK).

(23) V. Deut. cap. 10, v. 17. (MUNK).

(24) Riguardo all' assemblea denominata il *Gran Sinodo* o la *Grande Assemblea* (כנסת הגדולה), ed alla quale si attribuisce la redazione delle preghiere giornaliere, v. la mia *Storia della Palestina*, pag. 479 e 480 *(b)* (MUNK).

(25) Così nell' Ibn-Tibbon: מאמר זה החסיד — (MARONI).

(a) Nelle nostre edizioni del Talmud, questo passo è espresso come segue: — ההוא דנחית קמיה דר' חנינה אמר האל הגדול הגבור והנורא האדיר והעזוז היראוי החזק והאמיץ הודאי החנכבר · המתין לו עד דסיים כי סיים א"ל סיימתינהו לכלהו שבחי מארך למה לי כולי האי וכו' : — e nel Be'hajè, oltre gli attributi גדול גבור ונורא, non si aggiungono c'e le parole עזוז חזק אמיץ, e nel-l' Ibn-Tibbon: אדיר חזק אמיץ — Quanto all' espressione ההוא דנחית (che il Munk tradusse: *venuto dinanzi a R. 'Haninà* (facendo la sua preghiera) ecc.), corrisponde per mio avviso alle parole יורד לפני התיבה — espressione che suolsi usare per indicare il ministro che ufficia nal tempio, che dicesi pure עובר לפני התיבה — In fatti, nel Be'haje leggesi: ההוא שליחא דצבורא דנחית; e perciò Rabbì 'Haninà, secondo la lezione del Talmud, aspettò sino che avesse terminata la preghiera המתין לו עד דסיים — (MARONI).

(b) Questa *Grande Assemblea*, o *Magna Concregazione*, fu convocata in Gerusalemme dopo il ritorno da Babilonia ai tempi di Esdra. Componevasi dei Dottori o Maestri della nazione, tra i quali Esdra medesimo e gli ultimi profeti. Tutti i membri dell' Assemblea, il numero dei quali si fa ascendere a 120, sono conosciuti col nome di Soferim (סופרים) — ed anche *Uomini del Gran Sinodo* (אנשי כנסת הגדולה). Questo Sinodo durò dai tempi di Esdra e di Artaserse Longimano sino a quelli del Pontefice Simeone il Giusto (שמעון הצדיק), che credesi coevo di Alessandro Magno; periodo che abbraccia più di 120 anni. — E a quei Dottori che si attribuisce la redazione delle orazioni quotidiane e delle benedizioni (v. Talmud bab. Beracioth, 26, 6) e, colle loro saggie istruzioni, furono veri rigeneratori della Nazione. (MARONI).

Digitized by Google

(26) Cioè, se la cosa fosse stata abbandonata al nostro solo giudizio, e che alcuni attributi non fossero stati consacrati dalla Sacra Scrittura e dal rituale delle preghiere. (Munk).

(27) V. al principio del cap. 26. (Munk).

(28) Cioè, dovremmo limitarci, in quanto agli attributi, alle parole, grande, potente, formidabile. (Munk).

(29) Letteralmente: *il nostro termine (dovrebb'essere) di dirle (quelle) solamente*; ossia: dovremmo limitarci nella preghiera, a pronunciare quei tre attributi soli. (Munk).

(30) Letteralmente: *tu persisti negli attributi.* (Munk).

(31) Nell' Ibn-Tibbon: הפתאים באמת — (Maroni).

(32) Letteralmente: *che estesero e prolungarono (gli attributi) e fecero degli sforzi* (a questo riguardo), *in preghiere che composero ed orazioni che formarono mediante le quali, secondo la loro opinione, si avvicinavano a Dio, ed in cui descrivevano Iddio con tali attributi, che se fosse così descritto un individuo tra gli uomini, ciò sarebbe (esprimere) un' imperfezione a suo riguardo.* (Munk).

(33) Letteralmente: *prendevano Iddio supremo come sgabello delle loro lingue, e lo descrivevano e gli parlavano con tutto quello che credevano permesso.* La parola (araba) מדרסה, significa quì: *il luogo che si calpesta*, parola che manca nei dizionari *(a)*. (Munk).

(34) Nell' Ibn-Tibbon: ותארוהו וספרוהו בכל מה שיחשבו ראוי (Maroni)

(35) Nell' Ibn-Tibbon: כפירה גמורה — (Maroni).

(36) Letteralmente: *sul luogo della trasgressione* o *del peccato.* — (Munk).

(37) L' autore si serve a bello studio, delle parole ebraiche — לשון הרע (*cattiva lingua* o *maldicenza*) e הוצאת שם רע (*propagazione* di *una cattiva riputazione, diffamazione*, che sono nella bocca di tutti i moralisti ebrei, e così più avanti mette nella frase araba le parole ebraiche חרוף וגדוף בשגגה — ed altre simili. (Munk).

(38) Ci allontaniamo un poco dal vero senso di questo passo, e lo traduciamo come il richiede l' applicazione che ne fa quì il Maimonide. — *(b)*. (Munk).

(a) Così nell' Ibn-Tibbon: מדרס ללשונותם — (Maroni).

(b) La parola ויחפאו è della radice חפה, *coprire*, e l' *Alef* è in luogo della *He*, terza radicale. Rascì spiega בראו, cioe, *inventarono*, ed il Targum ואמרו, *dissero.* — Il senso, secondo ciò, sarebbe come spiega il Munk: Immaginarono ed espressero, verso Iddio parole sconvenevoli. Il Kim'hi spiega, che negavano l' onniscenza di Dio. Giuda Leb Bensev, (nativo di Polonia, e che fiorì in Vienna sulla fine del secolo 18), nel suo Dizionario biblico *Tesoro delle Radici* (אוצר השרשים), interpreta questo passo così: Orpellavano cose scovenevoli verso il Signore: — ועניני על צד השאלה מן ויחפהו זהב שמכסה דבר נרוע בדבר טוב ממנו כן היו מחפאים דברים גלויים נראים טוב ופניטיותם רע כן הם כהשכם דעות נפסדות על ה' מכסים אתם — (Maroni).

Digitized by Google

(39) Il verbo תעה , il cui senso è quasi simile a quello di טעה — *(errare)*, significa generalmente, smarrirsi nella via. Quindi il nostro autore interpretò la voce תועה , nel senso di *errore*, applicando questo passo a chi fa uso di attributi affermativi riguardo a Dio. Ma il senso letterale di quel passo è: ed in faccia al Signore (cioè, giurando) profferire inganni; e veramente la parola תועה significa qualunque pensiero, discorso o azione sconvenevole che offenda insieme Dio e la società. Il profeta parla del malvagio, indegno di avere grandezza e dominio, poichè pronunzia discorsi infami, e colla mente macchina iniquità; di commettere scelleratezze, ed in faccia al Signore proferire inganni, ecc. — כי נבל נבלה ידבר ולבו יעשה און לעשות חנף ולדבר אל ה' תועה וכו' — (Maroni).

(40) Con queste parole l' autore allude ad un passo della Misnà; v. cap. 32, nota 16. (Munk).

(41) L' autore allude alle parole di R. Eleazar, portate nel Talmud di Babilonia, *Succà*, fog. 53 *a (a)*. (Munk).

(42) V. il capitolo precedente. (Munk).

(43) L' autore vuol parlare del modo saggio onde R. 'Haninà dispose le sue parole, per farne risultare molte istruzioni. (Munk).

(44) In questo verso Salomone ammonisce l' uomo a non far troppo facilmente dei voti, che forse non potrà adempiere. L' autore lo spiega riguardo agli attributi che non dobbiamo con troppa facilità applicare a Dio. (Maroni).

(a) Ecco le parole di R. Eleazar (anzi Eliezer): — אמר ר' אליעזר לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה שהרי אדם גרול ומנו לוי השיח דברים כלפי מעלה ואטלע — La parola יטיח, è spiegata da Rasci יזרוק, *scagliare*. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO LX. (1)

In questo capitolo, voglio darti degli esempi, mediante i quali potrai meglio comprendere, quanto sia necessario dare a Dio molti attributi negativi, ed anche eviterai sempre più di ammettere a suo riguardo degli attributi affermativi. Supponi che un uomo abbia questa nozione, che esista (una cosa) la quale si chiama una nave, senza tuttavia sapere se la cosa a cui si applica quel nome sia una sostanza o un accidente; che poscia un altro individuo abbia riconosciuto come non sia un accidente; un altro quindi, come non sia un minerale; un altro come non sia neppure un vegetale attaccato alla terra; un' altro, come non sia nemmeno un corpo solo formante un complesso naturale; un altro, come non sia nè anco una cosa che abbia una forma piana, come le tavole e gli usci; un altro, come non sia una sfera; un altro, come non sia una cosa (di forma) conica; un altro, come non sia una cosa (di forma) circolare (2); nè una cosa che abbia dei lati piani (3); un altro, finalmente, come non sia un solido massiccio; è chiaro che quest' ultimo sarà arrivato, mediante questi attributi negativi, a figurarsi la nave com' è, e che sarà quasi al grado di chi se la figurasse come un corpo di legno vuoto, oblungo e composto di molti pezzi di legno, e che se la rappresentasse con degli attributi affermativi. Quanto ai precedenti, dei quali abbiamo parlato nel nostro esempio, ciascuno di loro è lontano, più di quello che lo segue, dal farsi un' idea della nave, onde il primo, nel nostro esempio, non ne sa altro che il nome solo.

Digitized by Google

È così che gli attributi negativi ti avvicinano alla conoscenza di Dio ed alla sua percezione; ma bisogna più di tutto procurare che ogni nuova negazione che tu aggiunga sia dimostrata nè ti devi contentare di solo esprimerla (4); poichè, secondo che ti sarà manifesto, mediante una dimostrazione, che una cosa la quale si credeva esistere in Dio, deve essere negata riguardo a lui, ti sarai avvicinato a lui un grado di più. È per tal modo che alcuni uomini sono vicinissimi a lui, ed altri invece ne sono estremamente lontani; non che vi sia un avvicinamento locale (5), in guisa che si possa materialmente avvicinarsi ed allontanarsi da lui, come credono quelli che sono privi della vista. Intendi bene questa cosa, e sappila, e ne gioirai (6). Tu conosci ora la via in cui bisogna camminare per avvicinarsi a Dio, e da te dipende il procedervi (7).

Quanto agli attributi di Dio (espressi) con delle affermazioni, presentano un grande pericolo; poichè, se è già dimostrato che tutto quello che potessimo considerare come una perfezione (quando anche quella perfezione esistesse in Dio, secondo l' opinione di quelli che ammettono gli attributi), non sarebbe della stessa specie di perfezione che immaginassimo, ma sarebbe così chiamata per omonimia, come abbiamo dimostrato (8). Ciò ti farà venire necessariamente ad un' idea negativa: poichè, dicendo ch' Egli sa per una scienza unica che per quella scienza immutabile e non moltiplice, sa le cose moltiplici e mutabili che si rinnovano incessantemente, senza che gli sopravvenga una nuova scienza e che è per una sola scienza immutabile che sa la cosa, prima che nasca, dopo ch' essa giunse all' esistenza, e dopo che abbia cessato di esistere, tu dichiari ch' egli sa per una scienza che non è come la nostra, ed anche è d' uopo riferire alla sua esistenza un' idea diversa dalla nostra (9). Tu fai dunque necessariamente delle negazioni, e ben lungi di pervenire a constatare un attributo essenziale, giungi a (stabilire) la moltiplicità e ad ammettere che Dio sia un' essenza avente degli attributi ignoti; poichè quelli che pretendi dargli affermativamente, tu stesso ricusi assomigliarli agli attributi conosciuti presso di noi, e, per conseguenza, non sono della stessa specie. Così dunque am-

Digitized by Google

mettendo gli attributi affermativi (10) si verrebbe in certo modo a dire : che Dio è un soggetto affetto da alcuni attributi, e che quel soggetto e quegli attributi non sono la stessa cosa (11), onde il risultato finale a cui giungeremmo, con questa credenza, non sarebbe altro che l' associazione (12). In fatti, ogni soggetto ha, indubitatamente, degli attributi, e, quantunque uno per l' esistenza, è (diviso in) due per la definizione, l' idea del soggetto essendo diversa di quella dell' attributo (13). In alcuni capitoli di questo trattato ti sarà dimostrato chiaramente che la composizione è impossibile in Dio, il quale è la semplicità assoluta all' ultimo grado.

Io non dirò (14), del resto, che chi dà a Dio degli attributi affermativi lo comprenda imperfettamente, o gli associ (altri esseri), o lo comprenda il contrario di quello che è ; si, anzi, dirò che, senz' avvedersene elimina dalla sua credenza l' esistenza di Dio (15). Mi spiego : comprendere imperfettamente la realtà di una cosa, è comprenderne una parte ed ignorarne un' altra, come, per esempio, chi, nell' idea di uomo, comprendesse ciò che si riferisce alla natura animale, senza comprendere quello che si riferisce alla ragione ; ma nell' esistenza reale di Dio non vi può essere moltipticità, in guisa che si possa comprenderne una cosa ed ignorarne una altra. Così, associare ad una cosa (un' altra cosa), significa rappresentarsi una cosa secondo la sua reale natura, ed attribuire una simile natura ad un' altra essenza ; ora questi attributi, secondo l' opinione di quelli che li ammettono, non sono l' essenza di Dio, ma idee aggiunte all' essenza (16). Chi finalmente, comprende una cosa il contrario di quello che è deve necessariamente comprendere qualche cosa di ciò che è realmente (17) ; poichè, se alcuno pensasse che il gusto fosse una quantità, non direi che immaginasse la cosa il contrario di quello che è, ma direi che ignorasse persino l' esistenza del gusto, nè sapesse a cosa si applica quel nome. Sono queste sottilissime considerazioni che bisogna bene comprendere.

Mediante questa spiegazione saprai, come comprenda Iddio imperfettamente, e sia lungi dal conoscerlo, quegli solo il quale non riconosca (in Dio) la non esistenza di quelle co-

Digitized by Google

se che altri dimostrarono dover essere negate riguardo a lui; onde, secondo che si ammettono minor numero di negazioni meno perfettamente si comprende, come, abbiamo dichiarato al principio di questo capitolo: Chi poi dà a Dio un attributo affermativo, non sa nulla (di lui), se non il solo nome, ma l' oggetto a cui pensa che sia applicato quel nome, è una cosa che non esiste; è anzi una invenzione ed una menzogna, come se applicasse quel nome a ciò che non ha esistenza, poichè nell' esistenza non vi è nulla di simile (18). È come se alcuno, avendo udito il nome di elefante ed avendo saputo che è un animale, desiderasse conoscerne la figura e la vera natura, ed un altro, ingannato o ingannatore, gli dicesse così: « È un animale con un piede solo e tre ali, che sta nelle profondità del mare; ha il corpo trasparente ed ha una faccia larga della stessa forma e della stessa figura della faccia umana; parla come l' uomo, e talora vola nell' aria e talora nuota come un pesce. » Certo, io non direi che quell' uomo si figurasse l' elefante il contrario di quello che è in realtà, nè che avesse dell' elefante una cognizione imperfetta; ma direi che la cosa che crede essere in quel modo è un invenzione e una menzogna, che non esiste nulla di simile e che anzi è una cosa non esistente a cui si applica il nome di un essere, come il griffone (19), il cavallo uomo (centauro), ed altre simili figure immaginarie alle quali si applica il nome di qualche essere reale, o un nome semplice, o un nome composto. E così è assolutamente quì: in fatti Iddio (ch' egli sia glorificato!) è un essere la cui esistenza fu dimostrata necessaria, e dall' esistenza necessaria risulta (come conseguenza) la semplicità pura, come dimostrerò; ma che quella essenza semplice, di una esistenza necessaria, abbia degli attributi e sia affetto da altre cose, come fu preteso, è cosa che non può essere, come fu dimostrato. Se dunque dicessimo, per esempio, che quella essenza, che si chiama Dio, è una essenza contenente molte idee che gli servono di attributi, applicheremmo quel nome ad una cosa non esistente. Considera quindi, quanto sia pericoloso il dare a Dio degli attributi affermativi.

Digitized by Google

Quello dunque che si deve credere riguardo agli attributi che si trovano nel Pentateuco e nei libri dei profeti, è che tutti servono per condurci a (riconoscere) la perfezione di Dio, oppure che indicano delle azioni che emanano da lui, come abbiamo dichiarato (20).

Digitized by Google

(1) Nel capitolo precedente fu detto che, quanto più aumentiamo le negazioni, più ci avviciniamo alla percezione di Dio ; e siccome poteva parere cosa strana che mediante la negazione si aumentasse la scienza, l' autore dà all' uopo in questo capitolo alcuni esempli. (MARONI).

(2) Nell' Ibn-Tibbon : כדורית, *sferica*, חדודית, *conica*, עגולה *circolare*. (MARONI).

(3) Con queste ultime parole, l' autore indica diverse specie di corpi a base circolare, come il cilindro, o l' elisoide, ecc., e tutti i corpi aventi delle superfici piane, come il cubo e tutti i prismi in generale. (MUNK).

(4) Letteralmente : . . . . *che tu aggiunga la negazione di una cosa mediante la dimostrazione, e che non neghi solo colla parola.* (MUNK).

(5) Ibn-Tibbon tradusse : לא שיש לשם מקום, il che non è assolutamente esatto. Ibn-Falkira traduce più esattamente : לא ששם קרבת מקום (*Morè-ha-Morè*, pag. 33). Così Al'-Harizi : — לא שיש למעלה קרבת מקום — (MUNK).

(6) L' autore vuol dire : *Intendi bene questa cosa* detta di sopra, che solo cogli attributi negativi, ti avvicinerai alla percezione di Dio, non cogli attributi affermativi ; e sappila, cioè, cerca di poter dimostrare quelle negazioni ; e ne gioirai, poichè, quanto più ti avanzerai nella percezione di Dio colle negazioni, sarai più vicino a Lui. (MARONI).

(7) Letteralmente : *camminavi dunque se vuoi (a)*. (MUNK).

(8) V. cap. 56. (MUNK).

(9) Letteralmente : *e così, bisogna ch' egli esista, non nel senso della esistenza (che è) in noi*. (MUNK).

(10) Nell' Ibn-Tibbon, si deve leggere : העניין בחיוב ההתארים non העיון בהיות התארים, come hanno le edizioni. (MUNK).

(11) Nella versione d' Ibn-Tibbon leggesi : לא הנושא ההוא כאלו הנושאים ולא הנשואים ההם כאלו הנשואים וכו' — « *e che quel soggetto non è come gli altri soggetti, nè quegli attributi come gli altri attributi.* » cioè che si tratta di un soggetto e di attributi, che non potrebbero essere assomigliati a nulla di quello che ci è famigliare di soggetti e di attributi. Al'-Harizi, invece, ha : ואין המוסד ההוא כאלו הנשואים come la nostra lezione. (MUNK).

(12) Vuol dire : la credenza che ammette gli attributi affermativi, giungerebbe, finalmente, ad ammettere in Dio delle idee diverse associate insieme. Riguardo alla parola (araba) שרך, v. cap. 58. Questa parola

(a) Secondo il Scem-Tob, l' autore vuol dire : camminavi se vuoi ; giacchè, per giungere alla percezione di Dio, non è necessario essere profeti, ma vi possono giungere anche i filosofi, colla speculazione, secondo il grado della loro intelligenza, purchè sappiano seguitare la retta via che loro tracciai, ossia, evitare gli attributi affermativi e fare uso delle negazioni accompagnate dalla dimostrazione. (MARONI).

Digitized by Google

tradotta in ebraico שתוף, fu, generalmente, presa dai commentatori della versione d' Ibn-Tibbon, nel senso di omonimia. Il senso che i commentatori attribuiscono alla parola di Maimonide è questo: cogli attributi affermativi, si giunge solo a constatare che Dio è un soggetto che ha degli attributi, e che soggetto ed attributo, quando si tratta di Dio, non devono essere presi nello stesso senso che altrove, onde non avremmo per risultato che delle parole usate per omonimia, il cui senso sarebbe ignoto. Questa interpretazione è assai poco plausibile, e la parola שרך, presa nel senso di associazione, ci sembra confermare affatto la lezione che abbiamo adottata. (Munk).

(13) Vuol dire: Quando una cosa è indicata come soggetto, ha necessariamente uno o più attributi, e, quantunque il soggetto e l' attributo non formino insieme che un solo essere, sono tuttavia due cose distinte, ciascuna delle quali ha la sua definizione. Se io dico, per esempio: quell' uomo è savio, parlo di un solo essere che è uomo e savio; ma alle parole uomo e savio, si riferiscono due idee distinte, ciascuna delle quali ha la sua definizione a parte. (Munk).

(14) Nell' Ibn-Tibbon: ואני אמר si deve leggere ואיני אמר (Mar).

(15) L' autore vuol dire, di non limitarsi a rimproverare a quelli che ammettono degli attributi affermativi di avere di Dio un idea imperfetta, o di associare implicitamente a Dio degli altri esseri e di ammettere, in certo modo, una pluralità nella idea di Dio, o finalmente di farsi di Dio una idea contraria alla verità. Da un lato, questi rimproveri potrebbero secondo il loro modo di vedere, non sembrar loro abbastanza fondati; dall' altro, particolarmente in ciò che riguarda il terzo rimprovero, sarebbe come riconoscere in loro, sull' esistenza di Dio, una nozione che in realtà non hanno. Il grave rimprovero che si può giustamente volger loro, è di fare di Dio un essere immaginario e cadere nell' ateismo. (Munk).

(16) Quelli che ammettono degli attributi, dice l' autore, potrebbero respingere il rimprovero di associazione, sottilizzando sul senso di questa parola e mostrando che non associano a Dio alcun altro essere, poichè non attribuiscono ad alcun altro essere una essenza simile alla essenza divina, e gli attributi che gli danno, pur facendo parte della divina essenza, non sono quella stessa essenza. Se, di sopra, l' autore non esitò a dichiarare che gli attributi affermativi riescono alla associazione, volle parlare della moltiplicità nell' idea di Dio o dell' associazione d' idee diverse formanti insieme l' essenza di Dio, e quì invece si tratta della pluralità, o dell' opinione che ammetterebbe altre essenze simili alla essenza di Dio. Questa distinzione è essenziale. — Vedi capitolo 58. (Munk).

(17) Chi, per esempio, dichiarasse amaro ciò che è dolce, converrebbe sempre che è una cosa ond' è affetto il gusto, e che si tratta di una qualità, ed avrebbe del gusto una nozione esatta, ma chi dicesse che il gusto è una quantità, mostrerebbe una assoluta ignoranza di ciò che sia gusto. (Munk).

Digitized by Google

(18) Vale a dire: non esiste alcun ente simile, il quale sia un' essenza semplice e di necessaria esistenza, e nello stesso tempo avente degli attributi, come spiega più avanti. (Maroni).

(19) Le parole (arabe) ענקא מגרב, indicano, presso gli arabi un uccello favoloso come il nostro griffone *(a)*. La parola מגרב, è un epiteto sul cui senso sono discordi gli arabi stessi; ma si crede generalmente, che questo epiteto sia stato dato all' uccello ענקא, perchè, dicesi, trasporta molto lontano le prede che afferra. V. Gli uccelli ed i fiori di Garcin de Tassy *(b)*, pag. 218 e seg., le Sedute di Arirì *(c)*, ediz. di Reinaud *(d)*, e Derembourg, pag. 678, e le note francesi, ivi, pag. 202. I due traduttori ebrei, posero העזניה הנפלאה, prendendo la parola (araba) מגרב, nel senso di meraviglioso, e vedendo nell' uccello ענקא, una specie di aquila, quella che nel Pentateuco (Lev. 11. 13 e Deut. 14. 12), è chiamata עזניה — Ed invero, Saadià nella sua versione araba del Pentateuco, traduce questa parola (ebraica), colla parola (araba) ענקא, ma fu criticato da Aben-Esdra, il quale fa osservare, con ragione, che l' uccello ענקא, essendo un uccello favoloso, non potrebbe figurare tra gli uccelli la cui carne è proibita agli ebrei. Sembrerebbe tuttavia risultare, dal complesso del nostro passo, che anche Maimonide credesse che la parola ענקא indicasse primieramente un essere reale; e, veramente, secondo Damiri, citato da Bochart *(e)* questa parola indicherebbe una specie di aquila e sarebbe sinonimo di עקאב — V. Bochart, Hierozoion, tom. 2. pag. 812 (ediz di Rosenmuller, tom. 3. pag. 803 *(f)*. (Munk).

(20) L' autore, compiendo quì la sua discussione sugli attributi riassume, ancora una volta, in quest' ultima frase, la sua teoria relativa agli attributi che si trovano nella Sacra Scrittura. V. alla fine del capitolo 53. (Munk).

(a) Il Griffone è un animale favoloso che, secondo i poeti, aveva il corpo di leone, la testa di uccello con cresta, orecchie e grandi ali. (Maroni).

(b) Giuseppe Eliodoro Garcin de Tassy, orientalista, nacque in Marsiglia, il 20 Gennajo 1794. Lasciò traduzioni e memorie interessanti. (Maroni).

(c) V. Introduzione, nota 9. (Maroni).

(d) Giuseppe Reinaud, orientalista francese, nacque in Lambesc il 4 Decembre 1795. A lui si devono molte traduzioni e dissertazioni utili, e la seconda edizione delle Sedute di 'Arirì. (Maroni).

(e) Samuele Bochart, ministro protestante nato a Ruen nel 1599, acquistò gran fama per la sua Geografia Sacra. Fu dotto orientalista ed è celebre il suo Hierozoicon sive historia animalium S. Scriptura. Morì nel 1667. (Maroni).

(f) Ernesto Federigo Carlo Rosenmuller, fu celebre per la sua dottrina nelle lingue orientali. Nacque in Hesberg nel 1772. Lasciò varie opere, tra le quali è celebre il suo Manuale di critica ed esegesi biblica. Morì in Lipsia nel dì 27. Novembre 1835. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO LXI.

Tutti i nomi di Dio, che si trovano nei libri sacri, sono generalmente, derivati dalle azioni (1), il che non è ignoto. Un solo nome deve essere eccettuato, ed è (quello che si scrive con) Jod, He, Wau, He; poichè è un nome improvvisato (2) per (indicare) Dio, e che perciò è detto = *Scem-meforasc* (שם מפורש) (3), il che vuol dire, che indica chiaramente la essenza di Dio, nè vi è omonimia. Quanto agli altri suoi nomi gloriosi, lo indicano per omonimia; poichè sono derivati da alcune azioni, come se ne trovano dei simili presso di noi, come abbiamo dichiarato (4). Il nome stesso אדני *(Adonai)*, che si sostituisce a quello di Jod, He, Wau, He (5), è pure esso derivato (contenendo l' idea) di Signoria. (Si legge, per esempio :) דבר האיש אדוני הארץ אתנו וכו' « *L' uomo, il Signore del paese, parlò con noi ecc. (Gen. 42, 30)*. La differenza che vi è tra אדני (*Adoni, mio Signore*), colla vocale *i* (חרק) nella Nun, ed אדוני colla vocale *a* (קמץ רחב, *largo*), nella Nun, è la stessa che esiste tra שרי (*Sarì*), che significa *mio principe* e שרי (*Sarai*), nome della moglie di Abram (Ivi, 12, 17, 16, 1); poichè sono nomi enfatici e che abbracciano anche altri esseri (6) (7), e fu detto anche (parlando) ad un angiolo: = אדוני אל נא תעבר « *Signore, deh ! non passare oltre. (Ivi, 18, 3)*. Io ti diedi questa spiegazione, particolarmente riguardo al nome אדני (Adonai), usato per sostituzione; perchè, di tutti i nomi di Dio i più diffusi, è quello che gli è più proprio. Quanto agli altri, come דיין *(giudice)*, צדיק *(giusto)*, חנון *(grazioso, clemente)*, רחום *(misericordioso)*, אלהים (8), sono evidentemente nomi comuni e derivati. Ma il nome che si compone delle lettere Jod He, Wau, He, non ha etimologia conosciuta (9) nè si applica

Digitized by Google

ad alcun altro essere (10). Non vi è dubbio che quel nome glorioso, che, come sai, non doveva essere pronunziato che nel Santuario, e particolarmente dai sacerdoti consacrati al Signore (11), nella benedizione sacerdotale (12), e dal Sacedote Maggiore nel giorno del digiuno (13), indica un' idea riguardo alla quale non vi è nulla di comune tra Dio e ciò che è fuori di lui; e forse indica, secondo la lingua (ebraica), onde non ci restano oggi che pochissime cose, e secondo la maniera ond' era pronunziato, l' idea dell' esistenza necessaria. In somma, ciò che fa che quel nome abbia una sì alta importanza e che ciascuno si guardi dal pronunziarlo; è che esso indica l' essenza stessa di Dio, nè alcun essere creato partecipa di ciò che indica, come dissero i Dottori riguardo a quel nome: שמי המיוחד לי « *il mio nome che mi è particolare.* (14).

Quanto agli altri nomi, indicano tutti degli attributi, (ossia, che non indicano) solo un' essenza; ma un essenza avente degli attributi, poichè sono derivati; e perciò fanno credere alla moltiplicità (in Dio), ossia, fanno credere che esistano degli attributi e che vi sia un' essenza ed un' altra cosa aggiunta all' essenza. E questo è veramente il significato di ogni nome derivato; poichè indica un' idea ed un soggetto non espresso, a cui quell' idea si aggiunga (15). Ora, essendo stato dimostrato che Dio non è un soggetto a cui altre idee si aggiungano, sappiamo che i nomi derivati sono (dati a Dio), o per attribuirgli l' azione, o per condurci a (riconoscere) la sua perfezione. Quindi R. Haninà avrebbe provata della ripugnanza a dire: Il (Dio) grande, potente e formidabile, se non avesse avute le due necessità di cui parla (16); poichè quelle parole potrebbero far credere a degli attributi essenziali, ossia, a delle perfezioni che esistessero in Dio. Ed essendosi aumentati quei nomi di Dio, derivati dalle sue azioni, facevano credere ad alcuni uomini che vi fossero molti attributi, tanto numerosi quanto le azioni da cui sono derivati; e perciò fu predetto che gli uomini perverranno ad una percezione che farà cessare per loro quell' errore, e fu detto: ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד « *In quel giorno il Signore sarà uno, ed il suo nome sarà uno* » *(Zac.* 14, 9*)* ossia: com' egli è uno,

Digitized by Google

così sarà allora invocato con un solo nome, quello che indica unicamente l'essenza (di Dio), nè sarà un nome derivato. Nei Pirchè R. Eliezer (פרקי ר אליעזר) (17) (cap. 3.), si legge quanto segue : עד שלא נברא העולם היה הק"בה ושמו בלבד « *Prima della creazione del mondo, non vi era che il Santissimo ed il suo nome solo* » Considera come dicasi chiaramente che quei nomi derivati nacquero tutti dopo la creazione del mondo ; e ciò è vero, poichè sono tutti nomi che furono stabiliti per rapporto alle azioni di Dio che si trovano nell' universo ; ma se consideriamo la sua essenza nuda e spoglia di ogni azione, non ha assolutamente alcun nome derivato, ma un solo nome improvvisato per indicare la sua essenza. Noi non abbiamo alcun שם (nome) che non sia derivato, se non che quello, ossia, Jod, hè, Wau, hè, che è il שם המפורש (18) assoluto ; nè si deve credere altra cosa, nè devi accogliere nel tuo pensiero la follia di quelli che scrivone dei קמיעות (19) (Kemioth) e ciò che tu udirai da loro, o che leggerai nei loro scritti insensati, riguardo a dei nomi che formano (20), senza un senso qualsiasi, che chiamano שמות (Scemoth) ossia, nomi sacri, e che pretendono che esigano santità e purità e che facciano miracoli. Tutte queste cose sono favole (21) che un uomo perfetto non dovrebbe neppure ascoltare, e come dunque potrebbe credervi ?

Chiamasi dunque שם המפורש, quel solo nome tetragrammato, che è scritto, ma che non si legge secondo le sue lettere. Si dice chiaramente nel Sifrì (22) a questo verso: = כה תברכו את בני ישראל « *Così benedirete i figli di Israel. (Num.* 6 , 23*)* ; כה בלשון הזה כה בשם המפורש « *Così, ossia, in questi termini, così ossia, col Scem-Meforasc* (23). Quivi, pure si dice ancora : = במקדש כתבו ובמדינה בכינוי « *Nella città santa* (nel tempio) (si pronunzia quel nome) *come è scritto ; nella provincia, col nome sostituito.* (24). E nel Talmud dicesi : (25) כה בשם המפורש אתה אמר בשם המפורש או אינו אלא בכינוי תלמוד לומר ושמו את שמי שמי המיוחד לי « Così, vuol dire, col Scem-ha-meforasc ;e se (dubitando ancora) tu domandassi : È realmente col Scem-ha-meforasc, o solo col nome che gli è sostituito ? vi sarebbero per ammaestrarti queste parole : porranno il mio nome (Ivi, v. 27),

Digitized by Google

ossia, il nome che mi è particolare.

È dunque chiaro che il Scem-ha-meforasc, è questo nome tetragrammato, e che è quel solo che indichi l'essenza (di Dio) senz' associazione di alcun' altra idea; ed e perciò che fu detto a suo riguardo: quello che mi è particolare. Nel capitolo seguente, ti dichiarerò ciò che condusse gli uomini a questa credenza relativa ai Scemoth (o nomi misteriosi); ti spiegherò la radice di questa quistione e te ne solleverò il velo, onde non resti oscurità a questo riguardo, se pure tu non voglia ingannare te stesso.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXI.

(1) L' autore dopo aver dimostrato che si deve allontanare da Dio ogni specie di attributi, aggiunge, in questo capitolo e nei seguenti, alcune considerazioni sopra diversi nomi di Dio che si trovano nella S. S. e che potrebbero essere considerati come attributi. Egli dimostra che tutti i nomi sono derivati dalle azioni di Dio, eccettuato un solo, che indica l' essenza stessa di Dio. V. il *Kuzari (a)*, lib. 2. § 2. Prima di lui, in uno scritto attribuito ad Aristotile, e che forse faceva parte dei suoi libri esoterici *(b)*, troviamo un saggio analogo di spiegare il nome degli Dei greci, applicandoli tutti ad un essere unico, secondo le dottrine filosofiche. V. il tratt. *Del Mondo*, cap. 7. (MUNK).

(2) Gli Arabi chiamano nome *improvvisato* (אסם מרתגל) quello che fu dalla sua origine il nome proprio di un individuo e che non derivò da un nome appellativo o da un verbo *(c)*. V. Silv. de Sacy, *Gram. Araba*, tom. 1. pag. 268, (2. ediz.). (MUNK).

(3) Le parole, *Scem-ha meforasc* (שם המפורש) — (Misnà, part. 2. trat. *Jomà*, cap. 6 , § 2), significano senza dubbio : *il nome di Dio pronunziato distintamente*, ossia, il *nome tetragrammato*, scritto e letto colle quattro lettere *Jod. He, Wau, He*, e che si chiama השם המיוחד , o il *nome particolare* (Talmud di Babil. *Sanhedrin*, fog. 56, *a*, *Scevuot*, fog. 36, *a*) Le parole ונקב שם ה' (Levit. 24 , 16), sono tradotte, nella versione caldaica di Onkelos, colle parole ודי פריש שמא דה', *e chi pronunzia il nome del Signore*; v. il commento di Aben-Esdra והנה הטעם בעת שיקלל אם יפרש השם יומת — « Il senso è : se bestemiando, pronunzia il nome di Dio, sarà messo a morte. » Il nostro autore intende la parola *meforasc* (מפורש), in questo senso, che quel nome indichi espressamente l' essenza divina, e non sia un omonimo, ossia, che non si applichi ugualmente a Dio e ad altri esseri. Questa interpretazione della parola מפורש, adottata generalmente dai teologi che succedettero a Maimonide (v. Albo, *Ikkarim (d)*, 2 , 28), non era certamente nel pensiero degli antichi Rabbini. (MUNK).

(4) V. cap. 54. (MUNK).

(5) È ben noto che, sin da tempo antichissimo, gli Ebrei, per un pio rispetto al nome proprio di Dio, non osavano pronunziare quel nome, e leggevano sempre אדני *(Adonai)*, invece di *Jod, He, Vau, He* ; e perciò anche i Settanta *(e)* mettono pel nome tetragrammato, il Signore. Per la

(a) V. cap. 40. nota 1. (MARONI).
(b) V. Introduzione, nota 38. (MARONI).
(c) Nell' Ibn-Tibbon : שם מיוחד לו — V. la nota seguente. (MARONI).
(d) V. cap. 1. nota 4. *d*. (MARONI).
(e) La famosa versione greca del Pentateuco, detta comunemente dei Settanta, (nome che fu poi esteso alla versione greca di tutta la Bibbia, fatta da vari autori), pretendesi essere sta-

Digitized by Google

stessa ragione gli furono, dai Massoreti, date le vocali della parola אדני, onde si legge la *Jod* con Scebà, la *He* con 'Holem e la *Vau* con Kamez *(a)*, che non è la vera pronunziazione del nome tetragrammato *(b)*. — È per questo medesimo scrupolo, che l' autore invece di scrivere quel nome nella sua vera forma, ne accoppia le lettere, e scrive sempre *Jod, He, Vau, He*. (Munk).

(6) Nell' Ibn-Tibbon: הדור וכללות לאחרים — (Maroni).

(7) Letteralmente: *poichè vi è in ciò enfasi e generalità*; ossia i nomi

ta fatta fare, con molto dispendio, da Tolomeo Filadelfo re di Egitto (nel 245, av. E. V.), il quale, dicesi, raccolti nell' isola di Faro, vicino ad Alessandria, settantadue anziani, a lui mandati da Gerusalemme, li abbia posti in tante celle separate, e ciascuno di loro abbia tradotti i libri sacri in modo uniforme, e senza la minima varietà. Il libro più antico che ci dà la storia di quella versione è quello di Aristea, cortigiano di Tolomeo; libro che fu tradotto in ebraico nel *Meor Enaim* (מאור עינים) di Azaria de Rossi (v. Introd. n. 49, *a* (2)); e Filone (1) nella Vita di Mosè (lib. 2.) e Giuseppe lo Stórico (v. pref. nota 12) (Antichità, lib. 12, cap 2.), non fecero che compendiare Aristea; come pure i Talmudisti (Meghilà, fog. 9) accolsero le medesime cose. Ma il Luzzato e tutti i critici moderni, considerati i molti segni d' ignoranza che si trovano in quella versione, dichiararono tutta favola la storia dei 72 interpreti, ed invece, attribuirono quella versione a qualche poco esperto ebreo alessandrino. — Nella *Meghilath Taanith* (מגלת תעניות) (verso la fine) è considerata quella versione come una sciagura: בשמנה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך והשך בא לעולם ג' ימים (Maroni).

(a) Massoreti, furono detti quei Dottori, i quali, con molta solerzia, osservarono i fenomeni grammaticali ed ortografici della S. S. in quanto alle lettere, alle vocali ed agli accenti, registrando scrupolosamente ogni anomalia. È un errore il confondere i Puntatori coi Massoreti, uomini tanto differenti nelle forze intellettuali e nella eccellenza delle operazioni. *I Puntotori* (בעלי הנקוד), secondo opina il Luzzato (Prolegomeni, Parag. 3.), furono Dottori Babilonesi coevi dei *Saburei* (רבנן סבוראי), nel secolo 6. dell' E. V. che fissarono la lettura del sacro testo, secondo l' antica maniera di pronunziare l' ebraico, (מקרא סופרים), mediante l' invenzione dei punti vocali e degli accenti. I Missoreti, invece furono Dottori Palestinesi, posteriori anche a Ben-Ascer e Ben-Naftali, i primi e più celebri *Punteggiatori* — (נקדנים), la cui professione era di punteggiare e correggere le Bibbie mss. secondo le norme fissate dai Puntatori, e vissero dal 10. al 15. secolo. Abbiamo le loro varie lezioni, — (חלופי הקרי אה) in fine di alcune Bibbie Rabbiniche (מקראות גדולות) — Ben-Ascer e Ben-Naftali furono anteriori o coevi ai primi Grammatici ed agli ultimi Gheonim (v. cap. 7 di quest' opera. V. anche J. Buxtorf, Tiberias, sive commentarius massorethicus, Basilea 1665). La *Massora* (מסרה) è divisa in grande, piccola e finale. La grande sta sopra e sotto il testo: la piccola che ne è un compendio a lato del testo; la finale, come Appendice in fine (Maroni).

(b) La vera pronunziazione del nome tetragrammato e come era espresso dal Sacerdote Maggiore nel giorno dell' Espiazione, era colle vocali 'holem, segol, kamez, segol; ed invece nella benedizione sacerdotale, si esprimeva colle vocali di אדני, e fuori del tempio si sostituiva, come ora, la parola stessa Adonai. Così dicesi nel Tosseftà Jom Tob, in nome di Mosè Cordovero, (Misnà, part. 2. Trat. Jomà, cap. 6 Parag. 2. — Mosè Cordovero, fu celebre cabbalista nativo di Cordova, nella Spagna, e morì Rabbino di Safeth nella Galilea Superiore nel 1570. (Maroni).

(1) *Filone Alessandrino* (ידידיה אלכסנדרי), *conosciuto col nome di Filone ebreo nacque, nel tempo dell' impero di Tiberio, in Alessandria d' Egitto, circa 30 anni avanti l' E. V. Studiò la S. S. sulla versione greca dei Settanta, ignorando affatto la lingua ebraica, e si applicò con ardore e con successo alle lettere ed alla filosofia dei Greci. Seguì i sistemi di Pitagora e di Platone e scrisse molte opere, con bello stile. Fu detto il Platone ebreo. — Credesi essere vissuto oltre anni cento. Fu alla testa della deputazione che si presentò a Caligola per supplicarlo a favore degli Ebrei di Alessandria. (Maroni).*

Digitized by Google

come in Adonai e Sarai, sono parole enfatiche, o, come dicono i Grammatici, plurale di maestà, e la loro forma stessa indica che non sono primitivamente nomi proprj, appartenenti ad un solo individuo, ma nomi comuni riferiti ad una generalità d' individui. Così il nome Adonai che significa *miei Signori*, viene necessariamente da un nome appellativo riferito a molti individui *(a)*. (MUNK).

(8) Sopra questo nome, v. cap. 2. (MUNK).

(9) L' autore, ad esempio di altri teologi (v. *Kuzari*, lib. 4. § 3), crede dover isolare il nome tetragrammato da tutti gli altri nomi di Dio, e vedervi un nome proprio, senza etimologia conosciuta, quantunque sia evidente che il nome stesso tetragrammato contenga il senso di *essere* (dal verbo הוה o היה), come quello di אהיה, che l' autore stesso fa derivare dal verbo היה, come si vedrà al cap. 63 *(b)*. (MUNK).

(10) Letteralmente: *ed egli (Iddio) non l' ha comune con un altro.* (MUNK).

(11) Queste parole che l' autore mette in ebraico, sembrano riferirsi ad un passo del secondo libro delle Cronache, capitolo 26, verso 18 — *(c)*. (MUNK).

(12) Nel Santuario di Gerusalemme, i sacerdoti dando al popolo la benedizione, prescritta dalla Legge (Num. cap. 6. v. 24-26), pronunziavano il nome tetragrammato quale è scritto *(d)*, ed invece, fuori del Santuario, sostituivano il nome Adonai. V. Misnà, par. 3, trattato *Sotá* cap. 7, § 6. (MUNK).

(13) Vuol dire, nel giorno della Espiazione, in cui il Sacerdote Maggiore, nella confessione dei peccati, pronunciava pure il nome di Dio colle sue consonanti *(e)*. V. *Misnà*, trattato *Iomá*, l. c. Talmud di Bab. lo stesso trat. fog. 39. *b*. (MUNK).

(14) L' autore citerà più avanti (in questo capitolo) il passo talmudico a cui quì allude. (MUNK).

(15) Così, per esempio, le parole clemente, giusto, onnipotente, indicano le idee di clemenza, di giustizia e di potenza, ed un soggetto al quale si riferiscono quelle idee, e che è sottinteso. Quindi, queste parole, usate come nomi di Dio, farebbero di Dio un essere composto. (MUNK).

(16) V. cap. 59. (MUNK).

(a) Il nome אדון ha nel singolare la forma plurale per eccellenza, come — אדונים קשה « *un aspro padrone.* (Isaia, 19, 4), ed anche al genitivo, come אדוני יוסף « *Il padrone di Giuseppe*, e così si declina col pronome suffisso, אדוניו אדוניך ecc., eccettuata la prima persona che ha la forma singolare אדוני, che però non si usa mai riferito a Dio. Il nome di Dio אדוני che è, per eccellenza, con forma plurale, ha sempre il Kametz sotto la Nun, anche per distinguerlo da אדוני con Pada', che è prima persona plurale, come: הנה נא אדוני « *miei Signori* (Gen. 19, 2). V. Kim'hi, Lessico, radice אדון (MAR).

(b) V. Introduzione, nota 2. *b*. (MARONI).

(c) Quivi dicesi: כני אהרן הטקודשים להקטיר — (MARONI).

(d) V. questo cap. nota 5. (MARONI).

(e) V. questo capitolo, nota 5. (MARONI).

Digitized by Google

(17) V cap. 28, nota 37. (Munk).

(18) V. questo cap. nota 3. (Munk).

(19) Ossia, degli amuleti, contenenti delle formole magiche e dei nomi immaginarj di Dio, e che erano portati come preservativo delle malattie. V. *Misnà*, part. 2. trat. Sciabbath, cap. 6, § 2, e Talmud di Bab. lo stesso trat. fog. 61 *a* e *b*. (Munk).

(20) Letteralmente: *ch' essi uniscono insieme*. (Munk).

(21) Invece della parola (araba) אכנאר, che significa quì, delle storie inventate a piacere, ossia, delle favole; uno dei mss. ha כראפאת che ha il medesimo senso; ma queste parole non furono tradotte in alcuna delle due versioni ebraiche *(a)*. (Munk).

(22) V. Introduzione, nota 94. (Maroni)

(23) Vuol dire: la parola כה *(così)*, significa che i sacerdoti devono recitare la benedizione nei termini prescritti, senza nulla cangiarvi, e pronunziando il nome tetragrammato come è scritto. (Munk).

(24) Vuol dire: nel Santuario di Gerusalemme, i Sacerdoti recitando la benedizione prescritta, pronunziano il vero nome tetragrammato; ma fuori del Santuario centrale, sostituiscono il nome Adonai. (Munk).

(25) V. Talmud di Bab. trat. *Sotà*, fog. 38 *a*. (Munk).

(a) Nell' Ibn-Tibbon: dicesi semplicemente: — כל אלה הדברים לא יאות לאדם — (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO LXII.

Ci fu comandata la benedizione sacerdotale, nella quale il nome del Signore (si pronunzia) come è scritto, che è il Scemha-meforasc (שם המפורש) (1); nè era conosciuto da tutti come si dovesse pronunziare e con quale vocale dovesse essere espressa ogni lettera, nè se alcuna delle sue lettere dovesse essere raddoppiata, essendo di quelle che possono esserlo (2). Gli uomini savi si trasmettevano questo l' un l' altro, ossia, la maniera di pronunziare quel nome, ch' essi non insegnavano ad alcuno, se non ad un discepolo eletto una (3) volta per settimana (4). Io credo che quando i Dottori dissero (5): = שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אתו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע « *il nome di quattro lettere, i savi lo trasmettono ai loro figli ed ai loro discepoli, una volta per settimana,* non parlassero solamente del modo di pronunziarlo, ma anche dell' insegnamento dell' idea per cui quel nome fu improvvisato (6), ed in cui è pure un mistero divino (7).

Avevano poi anche un nome di dodici lettere (8), e che era inferiore in santità al nome di quattro lettere; ed è probabile, per mio avviso, che non fosse un nome solo, ma due o tre, che riuniti insieme avevano dodici lettere (9). È quello che sostituivano tutte le volte che il nome di quattro lettere si presentava nella lettura, come oggi si sostituisce da noi (quello che principia da) Alef, Daleth. Quel nome di dodici lettere aveva, senza dubbio, un senso più particolare di quello che indica il nome di אדני (Adonai); nè era proibito (d' insegnarlo), nè se ne faceva mistero (10) ad alcuno degli uomini di scienza; si anzi, lo insegnavano a chiunque desiderasse apprenderlo. Così non avveniva del nome tetragrammato; poichè alcuno di quelli che lo sapevano non l' insegnava mai che a suo figlio

Digitized by Google

o al suo discepolo una volta per settimana. Ma da che degli uomini rilassati, avendo appreso quel nome di dodici lettere, professarono delle cattive credenze (11), (come succede a chiunque non sia perfetto, quando sa che la cosa non sia come l' aveva prima immaginata), occultavano anche quel nome, nè lo insegnavano se non ai più pii della Classe sacerdotale, per servirsene benedicendo il popolo nel Santuario ; poichè già, per la corruzione degli uomini, avevano cessato, di pronunziare il Scemha-Meforasc (שם המפורש) anche nel Santuario. Dicono i Dottori (12): משמת שמעון הצדיק בטלו אחיו הכהנים מלברך בשם « *Dopo la morte di Simeone il Giusto, i sacerdoti suoi fratelli, cessarono di benedire col nome tetragrammato* (13) ; ma benedicevano col nome di dodici lettere. Ed altrove dissero (14): = בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימות אהיהם הכהנים אמר ר' טרפון פעם אחת עליתי אחר אבי אימא לדוכן והטיתי אזני אצל כהן ושמעתי שהבליעו בנעימות אחיו הכהנים « Da prima, il nome di dodici lettere lo trasmettevano ad ogni uomo, ma da che si moltiplicarono gli uomini temerari, non lo trasmettevano se non ai più pii della classe sacerdotale, i quali lo facevano inghiottire colle melodie dei sacerdoti loro fratelli (15). Rabbi Tarfon dice : « un giorno (16), seguii il mio avo materno (17) sul palco « ed avendo chinato il mio orecchio verso un sacerdote (18), « udii che lo faceva inghiottire (questo nome) (19) colle melodie dei sacerdoti suoi fratelli. » (20).

Avevano anche un nome di quarantadue lettere. Ora, ogni uomo capace di un' idea, sa bene come sia assolutamente impossibile che quarantadue lettere formino una sola parola : non potevano dunque essere se non molte parole che formavano un complesso di quarantadue lettere. Quelle parole indubitatamente indicavano necessariamente, alcune idee che dovevano avvicinare (l' uomo) alla vera concezione della essenza divina, nei modi onde abbiamo parlato (21). Queste parole, composte di molte lettere, furono indicate come un sol nome, perchè indicano una sol cosa, come tutti i nomi

Digitized by Google

(proprj) improvvisati ; e per far comprendere quella cosa, si servirono di molte parole, poichè si usano talvolta molte parole per far comprendere una sola cosa.

È d' uopo che tu ben comprenda questa cosa ; e sappia che quello che insegnavano, erano le idee indicate da quei (due) nomi, non la semplice pronunziazione delle lettere, nuda da ogni idea (22) ; nè applicarono mai al suddetto nome di dodici lettere, nè a quello di quarantadue lettere (23), la denominazione di Scem-ha-meforasc (שם המפורש), le quali parole non indicano se non il nome particolare (tetragrammato) come abbiamo dichiarato. Quanto a questi due altri (nomi), contenevano necessariamente qualche insegnamento metafisico ; e che uno (di essi) contenesse un istruzione (di questo genere), si prova da quel che dicono i Dottori a questo riguardo (24) : בן ארבעים ושתים אותיות קדוש ומקודש ואין מוסרים אתו אלא למי שצנוע ועמד בחצי ימיו ואינו כועס ואיננו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו ודבורו בנחת עם הבריות וכל היודעו וזהיר בו ומשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מושלת על הבריות ותלמודו מתקיים בידו ונוחל שני עולמים העולם הזה ועולם הבא = « Il nome di quarantadue lettere è san-« tissimo (25), e non si trasmette se non ad un uomo pio (26), « e che si trovi ad una media età, che non si sdegni, nè « si ubbriachi, nè persista ne' suoi costumi (cattivi) (27), e « che parli con dolcezza colle persone (28). Chiunque conosce « questo nome e lo guarda con attenzione e con purità è « amato in cielo e stimato in terra ; è un oggetto di rispet-« to per le persone, la sua istruzione si conserva in lui (29) « ed avrà parte in due mondi, in questo mondo e nel mon-« do futuro. = Tale è il testo del Talmud ; ma il senso che si dà a queste parole, è ben lontano dall' intenzione del loro autore ; poichè, i più credono che non siano se non lettere che si pronunziano, senza che ad esse si riferisca alcuna idea ; che sarebbe mediante quelle lettere che si otterrebbero queste cose sublimi (30) e sarebbe per quelle lettere che abbisognerebbero le disposizioni morali e la grande preparazione che si disse ; ma, invece, è chiaro che non si tratta in tutto que-

Digitized by Google

sto che di far conoscere dei soggetti metafisici; soggetti che fanno parte dei misteri della Torà, come abbiamo dichiarato (31). Nei libri che furono composti sulla scienza metafisica, fu dichiarato che è impossibile dimenticare questa scienza, ossia la percezione dell' intelletto attivo (32), ed è il senso di quelle parole: ותלמודו מתקיים בידו = Ma degli uomini perversi ed ignoranti, avendo trovati quei testi (talmudici), vi videro un vasto campo per la menzogna (33), pensando che potevano unire le lettere che volessero e dire che era un SCEM (o nome sacro), il quale agirebbe ed opererebbe, se fosse scritto o pronunziato nella tale o tal maniera. Poscia quelle menzogne, inventate da un primo uomo perverso ed ignorante, furono scritte, ed essendo passati quegli scritti tra le mani di uomini dabbene e pii, ma idioti, e che non avevano intendimento (34) per discernere il vero dal falso, ne fecero mistero, e, quando (quegli scritti) furono trovati nella loro eredità (35), furono considerati come la pura verità. In somma: פתי יאמין לכל דבר *il semplice crede ogni cosa. (Prov. 14, 15).*

Noi ci siamo allontanati dal nostro soggetto sublime e dalla nostra sottile speculazione, per ingegnarci a confutare una follia, la cui assurdità è manifesta, per chiunque abbia solo incominciati gli studj; ma vi fummo necessariamente condotti, parlando dei nomi (di Dio), del loro significato e delle opinioni sparse a loro riguardo tra il popolo. Ritorno dunque al mio soggetto, e, dopo aver fatto osservare che tutti i nomi di Dio sono derivati, eccettuato il Scem-ha-meforasc, bisogna che parliamo, in un capitolo particolare del nome (contenuto in queste parole:) אהיה אשר אהיה « *Io sono quello che sono* » *(Esodo, 3, 14)*; poichè ciò si riferisce al soggetto sottile onde quì ci occupiamo, ossia, la negazione degli attributi.

Digitized by Google

(1) V. cap. antecedente, particolarmente nota 5. (MARONI),

(2) Letteralmente: *se è una lettera che riceve* il תשריד — Nel nome tetragrammato, non vi sono che le letterè *Jod* e *Wau*, che possano ricevere il תשריד o דגש; poichè la *He* non lo riceve giammai *(a)*. (MUNK)

(3) Queste ultime parole, (che nel testo sono) scritte in ebraico *(b)*, si riferiscono al passo talmudico, che l' autore cita più avanti. (MUNK).

(4) Invece di *per settimana*, si deve tradurre: *in sette anni*; poichè la parola שבוע, significa quì, come in molti altri passi del Talmud, *una settina di anni*, o *uno spazio di sette anni*. Maimonide nel suo *Misnè Torà* (Trat. *Della Preghiera*, cap. 14, § 10), sostituisce alla parola שבוע, del nostro passo, le parole שבע שנים — (MUNK - Agg.).

(5) V. Talmud di Babilonia, trat. *Kidduscim*, fog. 71, *a*. (MUNK).

(6) V. il cap. precedente, nota 2. (MUNK).

(7) Nell' Ibn-Tibbon: ויהיה בו סור אלהי — L' autore, secondo spiega il Scem-Tob, vuol dire: *alte quistioni metafisiche* — (סתרי חכמת האלהות), che, come dice, egli stesso, fanno parte dei misteri della Legge. È la massima ch' egli espone in questo capitolo, che quei nomi non servono che a far conoscere dei soggetti metafisici. (MARONI).

(8) Il Talmud, come si vedrà più avanti, parla di un nome divino composto di dodici lettere e di un altro di quarantadue lettere, senza spiegansi, nè sul senso di quei nomi, nè sulle lettere delle quali si componevano *(c)*. (MUNK).

(9) Quest' idea del Maimonide, corrisponde precisamente a quanto si dice nel Sefer ha-Bahir (ספר הבהיר) *(d)*, che il nome di dodici lettere si componga dei tre nomi che risultano dalla benedizione sacerdotale; o Mosè di Narbona ammira l' intelligenza di Maimonide, per questa ipotesi, senza, per quanto pare, avere conosciuto il ספר הבהיר — V. R. Scem-Tob. (MARONI).

(10) Nell' Ibn-Tibbon: ולא היה נמנע מעולם מאחד — (MUNK).

(11) Letteralmente: *perdettero* o *guastarono delle credenze*; il senso

(a) Il תשריד, è un segno ortografico arabo, il quale posto sopra una consonante, indica che si raddoppia, precisamente come il Daghesc forte nella lingua ebraica, e perciò Ibn-Tibbon tradusse: או אם ידגש קצת מאותיותיו — (MARONI).

(b) Cioè: לתלמיד הנון פעם אחת בשבוע — (MARONI).

(c) Anche Rasci, Talmud, Kidduscim, ivi, dichiara ignorarlo: שם בן שתים עשרה ובן ארבעים ושתים לא פרשו לנו — (MARONI).

(d) Il Sefer ha-Bahir, è un antico libro cabbalistico attribuito a R. *Ne'honià ben Akanà* (ר' נחוניה בן הקנה), che visse prima della caduta del secondo tempio, e fu contemporaneo di Hillel, più di un secolo avanti di R. Simeone figlio di Io'hai. Sarebbe secondo questa opinione, il primo libro cabbalistico che sia stato scritto. V. Azulai, Scem ha-Ghedolim, part. 2. Let. Beth, parag. 2. alla parola בהיר — (MARONI).

Digitized by Google

è, che quegli uomini, non avendo ben compresi i profondi misteri metafisici celati in quel nome, furono confusi nella loro fede ed arrivarono a delle false credenze. (MUNK).

(12) Nelle edizioni del Talmud, invece di בטלו leggesi נמנעו (MUNK)

(13) L' autore riferisce quel fatto, quasi coi medesimi termini, nel suo Compendio del Talmud, lib. 2. trat. *Tefillà*, cap. 14, § 10; io dubito tuttavia che la citazione sia testuale. Il fatto è riportato nel Talmud di Bab. *Jomà*, fog. 39, *b*, e Mena'hoth, fog. 10, *b*, e sono quei due passi a cui l' autore sembra essersi riferito, ed in cui forse aveva una lezione diversa di quella delle nostre edizione *(a)*. (MUNK).

(14) V. Talmud di Bab. *Kidduscim*, fog. 71, *a*. (MUNK).

(15) Nelle edizioni del Talmud si legge בנעימת al singolare. (MARONI)

(16) Letteralmente: *una volta*. (MARONI).

(17) Invece di אבי אימא *il padre della madre*, le nostre edizioni del Talmud hanno אחי אמי, *il fratello di mia madre*. (MUNK).

(18) Nelle nostre edizioni del Talmud, trovasi: אצל כהן גדול; *verso il sacerdote maggiore*. (MARONI).

(19) Nelle edizioni del Talmud: שהבליע שם, *che fece inghiottire un nome*. (MARONI).

(20) Nell' Ibn-Tibbon: אחיהם הכהנים — Si deve leggere אחיו come nel Talmud, riferendosi al singolare כהן — (MARONI).

(21) Ossia negando ogni specie d' imperfezione di Dio; poichè è questa secondo l' autore, la sola maniera di concepire approssimativamente l' essenza divina. Si vede, del resto, dal modo onde l' autore si esprime quì, che non conosceva, o non credeva autentico il nome di quarantadue lettere che figura nei libri dei Kabbalisti e che incomincia אבגית"ץ, benchè quel nome fosse noto, due secoli prima di Maimonide, a R. Hai Gaon *(b)*, che ne parla in uno de' suoi Consulti, relativo ai nomi di Dio e diretto alla Scuola di Kairawan *(c)*. R. Hai, parlando espressamente del nome אבגית"ץ, dice che, sebbene le sue lettere siano conosciute, non sono d' accordo sulla maniera di pronunziarlo, che non conoscono che per tradizione: — וזה בן מ"ב אותיות אע"פי שאותיותיו ידועות אין מסור בהגיונו וקריאתו אלא בקבלה וכו' — V. la raccolta di squarci inediti pubblicata recentemente da Eliezer Aschenazi (אלייעזר אשכנזי), col titolo di טעם זקנים (*Taam Zechenim*) *(d)* (Francfort sul Meno, 1854, in 8.)

(a) V. nota 12. (MARONI).

(b) R. Hai Gaon (ר' האי נאון), figlio di R. Scerirà Gaon (ר' שרירא נאון), fu l' ultimo ed il più celebre dei Gheonim (נאונים) (v. cap. 71). R. Hai fu creato Gaon e Presidente dell' accademia di Pumbadita (פומבדיתא), di anni 29; dignità a cui fu innalzato dal padre stesso, che a lui la cedette. Tutti gli storici convengono che fu il Gaon più dotto di quanti lo precedettero. Scrisse molte opere, alcuna delle quali, come gran parte de' suoi consulti sono ancora inedite. Morì di 69 anni. (MARONI).

(c) Quel consulto fu diretto propriamente alla Scuola di R. Iaçob bar Nissim, antico ed ignoto Rabbino, coevo di R. Hai, il primo col titolo di Rabbino, dopo cessata la dignità di Gaon con R. Hai. (MARONI).

(d) R. Eliezer Aschenazi, nativo di Russia (nel principio del secolo 19.), e domiciliato in

Digitized by Google

fog 57. *a*. Alcuni Kabbalisti, videro nelle quarantadue lettere che cominciano אבגיתץ, le iniziali di altrettanti attributi di Dio, e se ne trova l'enumerazione nel commento di Mosè di Narbona al nostro passo. (MUNK)

(22) Nell' Ibn-Tibbon : באותיות הערומות — (MARONI).

(23) In tutti i mss., tanto arabi che ebraici, il nome di dodici lettere precede quello di quarantadue, ed è senza ragione che, in tutte le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon l' ordine fu invertito. (MUNK).

(24) V. il Talmud di Bab. l. c. (MUNK).

(25) Nelle edizioni del Talmud, non si leggono le parole — קדוש ומקורש — (MARONI).

(26) Quì nel Talmud si aggiunge ועני *ed umile*. (MARONI).

(27) Le parole : ואינו מעמיד על מדותיו, significano, propriamente : e non serbi rancore per le offese ricevute (cioè, che non sia vendicativo), come מעביר על מדותיו *che perdona alle offese*. In fatti, Rascì, quivi nel suo commento spiega : ואינו מעמיד על מדותיו לנטור איבה שמא ישתמש בו להנקם — Da queste parole del Jarki, può dedursi, com' egli pensasse ben diversamente del Maimonide ; com' egli anzi, credesse che col nome di quarantadue lettere potesse prodursi bene o male, sino a valersene per vendicarsi di alcuno. (MARONI)

(28) Queste ultime parole non si trovano nel Talmud. (MARONI.)

(29) Neppure queste parole trovansi nelle edizioni del Talmud. (MAR)

(30) V. nota 27. (MARONI).

(31) V. cap. 35. (MUNK).

(32) La dottrina di Aristotile sull' intelligenza, ch' egli divide in attiva e passiva (v. Trat *dell' Anima*, lib. 3, cap. 5), ricevette presso gli Arabi un grande sviluppo *(a)*. Fu discusso sulla natura dell' intelletto materiale o passivo e sul modo onde quell' intelletto passa dalla potenza all' atto, e quello che, più di tutto, occupò i filosofi arabi, fu la quistione se e come l' intelletto in atto possa unirsi all' intelletto attivo universale, emanato da Dio, e che, nel sistema dei filosofi arabi, è una delle intelligenze separate, quella che presiede all' orbite della luna. V. ai luoghi indicati di sopra, cap. 41, nota 4. Le parole (arabe) — אדראך אפעקל אלפעאל *(la percezione dell' intelletto attivo)* ammettono un doppio senso: si potrebbe intendere, la percezione ond' è capace l' intelletto umano, divenuto intelletto in atto, oppure la percezione che ha per oggetto lo intelletto attivo universale, e che consiste nel comprenderlo ed identificarsi con lui. È evidentemente quest' ultimo senso che si deve ammettere, ed è anche in questo senso che il nostro passo fu spiegato da Mosè di Narbona : — השגת השכל הפועל ירצה בו שישוב הוא ושישיג הנמצאות באופן שישיג הוא « La percezione dell' intelletto attivo è di

Tunisi, fu ben istruito nelle sacre lettere, e viaggiò molto e visitò le migliori Biblioteche di Europa per copiare e pubblicare opere rare ed inedite, tra le quali il טעם זקנים — Morì di circa anni 60. (MARONI).

(a) V. cap. 4. note 23. di questa 4. parte. (MARON).

Digitized by Google

« divenire lui, e di percepire gli esseri nel modo ond' egli stesso li per-
« cepisce. » — Questa percezione sublime, risultato della speculazione metafisica, e nella quale l' intelligente e l' intelligibile sono perfettamente identificati, non è soggetta a dimenticanza, perchè le facoltà inferiori dell' anima, come l' immaginazione e la memoria non vi hanno alcuna parte. Al-Becr ibn-al Sayeg, o Ibn-Badia *(a)*, trattando lo stesso soggetto nella sua lettera di addio, dice la stessa cosa (ver. ebr.) : אולם החכמה האחרונה אשר הוא הציור השכלי והוא מציאות השכל הנאצל אי אפשר בו השכחה אלא אם יהיה זה יוצא מהטבע — « La scienza ultima, che è la pura concezione intellettuale e l' esistenza stessa dell' intelletto emanato, non potrebbe essere dimenticata, se non fosse per una eccezione della natura ecc.» V. il commento di Mosè di Narbona al nostro passo, e l' Appendice del *Morè-ha-Morè*, pag. 142, (dove invece di וכתב אבונצר, si deve leggere אבובכר), e v. part. 3. di quest' opera, cap. 51. Sul complesso della teoria dell' intelletto, si troveranno alcune speciali notizie, poco avanti, nel cap. 68 *(b)*. (MUNK).

(33) Letteralmente : *Si allargò per loro (la facoltà) di mentire e di dire* ecc. (MUNK).

(34) La parola (araba) מיזאן, che significa *bilancia*, si usa figuratamente nel senso d' intelligenza, ovvero, giudizio. Ibn-Tibbon tradusse letteralmente מאזנים — (MUNK).

(35) Nell' Ibn-Tibbon : בעזבונותם — Nella Bibbia è usata la parola עזבון, nel senso di merci (Ezech 27, 12); i Talmudisti l' usarono poscia, per i beni lasciati dall' uomo ai suoi eredi. (MARONI).

(a) V. Pref. nota 13. (MARONI).
(b) Egualmente spiega questo passo R. Scem-Tob. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LXIII.

Faremo un' osservazione preliminare. Riguardo a queste (parole di Mosè): ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם « *Se essi mi diranno: qual è il suo nome? cosa dirò loro? (Esodo, 3, 13).* — (Si può prima domandare:) come quella cosa poteva produrre una simile domanda (per parte degli Ebrei), onde Mosè dovesse chiedere quel che avesse potuto rispondere (1)? — (Quanto a queste parole: והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה' « *Essi non mi crederanno e non mi daranno ascolto; poichè diranno: Il Signore non ti apparve. (Ivi, 4, 1),* sono chiarissime; poichè è ciò che si deve dire a chiunque pretenda essere profeta, affinché ne rechi la prova.) Ed ancora (2), se come sembra (a prima vista), si tratta quivi semplicemente di un nome da pronunziare, bisogna necessariamente ammettere, o che gl' Israeliti conoscessero già quel nome, o che non l' avessero mai udito. Ora, se loro era noto, la sua enunciazione non poteva servire di argomento a Mosè, poichè non ne sapeva se non quanto ne sapevano eglino stessi; e se, invece, non ne avevano mai udito parlare, cosa provava che quello fosse il nome di Dio, supponendo anche che la semplice cognizione del nome potesse servire di prova (in favore di Mosè)? E poi dopo che Iddio gli aveva insegnato questo nome, e gli aveva detto: — לך ואספת את זקני ישראל וכו' ושמעו לקולך « *Va e raduna gli anziani d' Israel ecc. . . . . e ti daranno ascolto. (Ivi, 3, 16 e 18);* Mosè rispose dicendo: והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי « *Ma eglino non mi crederanno nè mi daranno ascolto,* sebbene Iddio gli avesse già detto: ti daranno ascolto. Ed in quel punto Dio gli disse: מה זה בידך « *cosa è codesto che tu hai in tua mano?* ed egli rispose: מטה « *Una verga. (Ivi, 4, 2).*

Digitized by Google

Perchè tutte queste oscurità ti siano diradate, è d' uopo che tu sappia ciò che io sono per dirti. Ben sai quanto fossero diffuse in quei tempi le opinioni dei Sabei (3), e come allora tutti gli uomini, eccettuati alcuni pochi, fossero dati all' idolatria ; ossia, che credevano agli spiriti (degli astri), ed alle scongiurazioni e che facevano dei talismani (4). La pretenzione (5) di chiunque si arrogava (una missione divina) si era in tutti i tempi limitata a questo : o sosteneva che, meditando e cercando delle prove, gli era stato dimostrato che un solo Dio presiede a tutto l' universo, e come fece Abraham, o pretendeva che lo spirito di un astro, o un angiolo, o un altro essere simile si era rivelato a lui. Ma che uno si vantasse profeta (dicendo) che Dio gli avesse parlato e l' avesse mandato, è cosa che non si era mai udita prima di Mosè, nostro Maestro. Nè ti devi lasciar indurre in errore per quello che si racconta dei Patriarchi, dicendosi che Dio volgeva loro la parola e loro si rivelava ; poichè non troverai quel genere di missione profetica (che consiste) nel fare appello agli uomini, o dirigere gli altri, onde Abraham, Isach e Jacob, o quelli che li precedettero, abbiano detto agli uomini : « Dio mi disse che facciate o non facciate (tal cosa) » , oppure « Egli mi mandò a voi » Giammai ciò non avvenne che anzi non fu loro parlato se non di ciò che li concerneva, ossia, (che si trattava) di rendere loro stessi perfetti, di dirigerli in quel che dovevano fare e di annunziare loro quale sarebbe stato l' avvenire della loro discendenza, mai d' altro ; ed eglino chiamavano gli uomini mediante lo studio e l' insegnamento (6), il che, secondo noi è chiaramente indicato in queste parole : ואת הנפש אשר עשו בחרן » *E le persone che fecero in Haran* » *(Gen.* 12 5*)* (7).

Quindi è, che quando Iddio si rivelò a Mosè, nostro Maestro e gli ordinò di chiamare quegli uomini (alla fede) e di recar loro questo messaggio : « Ma, replicò (Mosè), ciò che mi domanderanno, prima di tutto, sarà di provar loro che esista un Dio nell' universo e poscia potrò sostener loro ch' egli mi abbia mandato » . Ed, invero, tutti gli uomini allora, eccettuati alcuni pochi, ignoravano l' esistenza di Dio, e la loro più alta meditazione non oltrepassava la sfera celeste, le sue forze ed i suoi effetti . poichè non si allontanavano dalle cose sensibili, nè pos-

Digitized by Google

sedevano alcuna perfezione intellettuale. Iddio dunque gli diede allora una cognizione ch' egli doveva comunicare ad essi, a fine di stabilire per loro l' esistenza di Dio, ed è (quello che esprimono le parole) אהיה אשר אהיה che è un nome derivato da היה, che indica l' esistenza, poichè היה significa egli fu, e nella lingua ebraica, non si fa distinguere tra essere ed esistere. Tutto il mistero è nella ripetizione, in forma di attributo, di quella parola stessa che indica l' esistenza ; poichè la parola אשר *che* essendo un nome imperfetto che ha bisogno di aggiunzione, ed avendo il senso delle parole אלדזי *(alladzi)* ed אלתי *(allati)* in arabo, esige che si esprima l' attributo che gli è aggiunto (8) ; ed esprimendo il primo nome, che è il soggetto, colla parola אהיה ed il secondo nome, che gli serve di attributo colla stessa parola אהיה dichiarò a così dire, che il soggetto e l' attributo sono identicamente la stessa cosa. Questa è dunque una spiegazione di questa idea : che Dio esiste, ma non per l' esistenza (9) ; onde questa idea è così concisamente espressa ed interpretata : l' essere che è l' essere ossia l' essere necessario. Ed è veramente quel che si può rigorosamente stabilire nella via dimostrativa (10), (cioè), che vi è un essere la cui esistenza è necessaria, che non fu mai non esistente, nè lo sarà giammai, come ne esporrò (altrove) la dimostrazione.

Dopo dunque che Iddio ebbe fatto conoscere a Mosè le prove, mediante le quali la sua esistenza poteva essere stabilita per loro, uomini istruiti (poichè si dice poscia : לך ואספת את זקני ישראל « *Va e raduna gli anziani di Israel*) ed avendogli promesso che certo eglino apprenderebbero ciò che gli aveva insegnato e che l' accetterebbero, il che è espresso colle parole : ושמעו לקולך « *e ti daranno ascolto* ; replicò Mosè se è vero che mediante queste dimostrazioni, che risultano dall' intelligenza, ammetteranno che esiste un Dio, come proverò che questo Dio che esiste mi mandò ? » E tosto Iddio gli diede un segno (11) È dunque chiaro che le parole מה שמו *(qual è il suo nome)* significano solamente : chi è che, secondo tu pretendi, ti mandò ? e se disse : מה שמו (qual è il suo nome), non fu che per esprimersi in modo rispettoso dirigendo la parola a Dio (12) ; come se egli avesse detto : la tua essenza reale, alcuno non può igno-

Digitized by Google

rarla, ma se mi è domandato (13) il tuo nome, qual è l' idea indicata da quel nome ? Perchè trovando sconvenevole il dire, volgendo la parola (a Dio), che potesse esservi alcuno a cui quell' essere fosse ignoto, riferiva la loro ignoranza al suo nome, non all' essere che era indicato da quel nome.

Così il nome יה *(Jah)*, implica l' idea dell' esistenza eterna (14); שדי *(Sciaddai)* derivò da די *(Dai)*, che significa sufficienza p. es.: והמלאכה היתה דים « *La materia era sufficente per loro. (Esodo, 26, 7)*; e la Scin ha il senso di אשר, come, p. es., nella parola שכבר *che già* (Ecc. 4, 2), onde il senso (del suddetto nome) è: אשר די *che è sufficiente*, il che vuol dire, che non ha bisogno di alcun (altro essere) fuori di lui, perchè ciò che produce abbia esistenza o continui ad esistere, ma che la sola sua esistenza basta per questo. Ed anche חסין *(Hassin)*; è un nome derivato, (che ha il senso) di forza, p. es.: וחסן הוא כאלנים « *Ed egli è forte come le querce. (Amos, 2. 9)*. Così צור *(Sur)* (15), è un omonimo, come abbiamo dichiarato.

È dunque chiaro che tutti i nomi (di Dio), o sono derivati o si dicono per omonimia, come צור e simili.(16) Non vi è, insomma alcuno dei nomi di Dio, che non sia derivato, eccettuato il nome tetragrammato, che è il Scem ha-meforasc (שם המפורש) poichè questo non indica un attributo, ma una semplice esistenza, non altro. L' esistenza assoluta contiene l' idea di ciò che è sempre, ossia, dell'essere necessario.

Considera bene tutto quello che abbiamo detto sin quì.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXIII.

(1) Vuol dire : qual ragione ebbe Mosè per supporre che gl' Israeliti gli avessero fatto la domanda מה שמו *(qual è il suo nome ?)*, onde richiese cosa dovesse rispondere ? Conciossiachè non sia questa la domanda che convenga fare ad uno che si presenti annunziandosi qual profeta, (cioè, *qual è il nome di chi ti manda*), per avere una prova della sua missione e che sia vero profeta. (MARONI).

(2) La proposizione precedente deve essere considerata come una parentesi, in cui l' autore, per far meglio risaltare l' oscurità delle parole di Mosè, citate al principio del capitolo, oppone loro la chiarezza di altre parole che si trovano nello stesso racconto biblico, ossia le parole — והן לא יאמינו לי « *Essi non mi crederanno* ecc. In queste parole è chiarezza, poichè era giusta l' ipotesi di Mosè, che Israel dubitasse del nuovo profeta prima che avesse data alcuna prova della verità della sua missione. (L' autore) riprende quindi le difficoltà che presentano le parole citate in principio, (e cerca dimostrare, come l' annunziare il nome del mandante non poteva essere prova della verità della missione, primieramente perchè, dato che gl' Israeliti conoscessero quel nome, anche Mosè poteva conoscerlo ; e se gl' Israeliti non lo conoscevano, quell' annunzio non faceva alcuna prova. (MUNK).

(3) Colla parole צאבה *Sabei*, il nostro autore come altri scrittori arabi, indica gli adoratori degli astri, ed in generale, gl' idolatri. Si troveranno minute notizie sui Sabei, nella 3. parte di quest' opera, cap. 29, dove l' autore dice che la religione dei Sabei abbracciava tutta la terra *(a)*. (MUNK).

(4) I talismani sono figure incise sopra una pietra, o sopra una piastra e rappresentanti alcune costellazioni, sotto l' influenza delle quali si desidera porsi *(b)* (MUNK).

(5) Nella versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere דבר, non כבר, come trovasi nella maggior parte delle edizioni, e così pure si deve leggere — בזמנים כלם, e cancellare il pronome ההם — (MUNK).

(6) Cioè : per chiamare a sè gli uomini ed addurli alla loro convinzione, usavano i mezzi dello studio e dell' insegnamento. Nell' Ibn-Tibbon si legge היו מישרים, cioè, dirigevano, e nella versione di Al-'Harizi — היו מיחדים, il che non presenta un giusto senso. Forse vi è quì errore di copista, nel ms. unico di Al-'Harizi. (MUNK).

(7) L' autore intende con queste parole le persone che Abraham e

(a) V. Pref. nota 12. (MARONI).

(b) Nell' Ibn-Tibbon si legge : האמנת הרוחניות והורדת הכחות ועשיית הטלסמאות פי' הצורות המרכבות — « La credenza agli spiriti (degli astri) e far discendere quegli spiriti, cioè, le loro influenze negli idoli o nei talismani, ossia, figure annunzianti il futuro. V. Scem-Tob. (MARONI).

Digitized by Google

Sarà avevano istruite e convertite alla loro credenza. Anche nella versione caldaica dicesi : — וית נפשתנא דשעבידו לאוריתא בחרן

« *e le persone che avevano sottomesse alla legge religiosa in Haram.* — V. Talmud di Babilonia, Sanhedrin, fog. 99 *b*, — כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו שנ' ואת הנפש אשר עשו בחרן — V. Berescith Rabbà, fog. 39, verso la fine *(a)*. (Munk).

(8) Nel sistema dei grammatici arabi, il pronome relativo è una specie di congiunzione o aggettivo congiuntivo (אסם מוצול), che necessariamente richiede dopo, per complemento, una proposizione congiuntiva che chiamasi aggiunzione. V. Silv. de Sacy, Gram. arab. tome 1, pag. 443 e 444. 2. ediz.) — Nelle parole אהיה אשר אהיה, il secondo אהיה forma la aggiunzione dell'aggettivo congiuntivo אשר — (Munk).

(9) V. cap. 57. (Munk).

(10) Letteralmente : *ed è quello a cui la dimostrazione conduce necessariamente.* (Munk).

(11) È il miracolo della trasformazione della verga, alla quale l'autore allude di sopra. (Munk).

(12) Letteralmente : *per esaltare e glorificare (Iddio), parlandogli.* (Munk).

(13) Nell' Ibn-Tibbon : ואם אשאל — (Maroni).

(14) L'autore quì non si spiega chiaramente. Sembra indicare quì che il nome *Ja* (יה) è, come אהיה, derivato dal verbo היה *essere*, ed invece altrove dichiara che יה è una parte del nome tetragrammato (מקצת שם המפורש) ; v. Compendio del Talmud, Trat Iessodè ha-Torà cap. 6, § 4.). Comunque sia, quel nome, dice l'autore, indica l'esistenza eterna ed esprime l'idea dell'essere necessario, che l'autore trova nel nome אהיה ; ed è questo medesimo senso che l'autore, alla fine del capitolo, attribuisce espressamente al Scem ha-Meforasc (שם המפורש), sebbene, di sopra (cap. 61), non si sia pronunziato, a questo riguardo, se non in un modo dubitativo. Su questi diversi nomi, v. Kuzari, lib. 4. § 3 *(b)*. (Munk).

(a) Così in Rasci stesso : אברהם מנייר האנשים וישרה מנירת הנשים — Ma il senso letterale della parola עשו, è quì acquistare, e parlasi degli schiavi acquistati in Haran. Anche Rasci, dopo citato il Midras, scrive : ופשוטי של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם כמו עשה את כל הכבוד הזה לשון קנין — Del resto da un passo di Ezechiel (20, 7). ed anche da un passo di Samuele I. (2, 27), deducono i Talmudisti, che già, prima di Mosè, Aaron avesse avuta la missione profetica di ammonire Israele in Egitto. V. Scemoth Rabbà. Sez. 3. (Maroni).

(b) Sono varie le interpretazioni date alle parole אהיה אשר אהיה — Secondo il Kuzari significano : *l' ente che sarà sempre con voi* : הנמצא אשר אמצא להם בעת שיבקשוני — Così, presso a poco l'intesero i Talmudisti (Talmud di Bab. Berachoth fog. 9, 6) che dissero : אמר הב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות — « Io sarò con voi per redimervi da questa schiavitù, ed io stesso sarò con voi in qualunque altra cattività. » Altri vi credono significata l'eternità di Dio colla forma del futuro : Sono l'Ente eterno che è eternamente.

Digitized by Google

(15) Cioè, la parola צור, che significa *rupe*, e talvolta si usa per indicare Iddio. (MUNK).

(16) Nell' Ibn-Tibbon si legge: צור ואמת; ma la parola אמת, *verità* non si usa mai come nome di Dio. È vero che anche alcuni mss. arabi hanno צור ואמת, ma ואמת non sembra essere se non un' abbreviazione della parola ואמתאלה, che si legge in molti mss. arabi. Al'-Harizi non tradusse questa parola *(a)*. (MUNK).

Il Luzzato traduce come segue: Sarò quel che sarò; vale a dire: Farò per voi ciò che mai non feci sin ora. V. Mistadel, ivi, ed il Benamozegh, אם למקרא, ivi. (MARONI)

(a) Sebbene, veramente, la parola אמת non sia mai usata come nome di Dio, anche i Dottori la considerano come tale, e dicono שמו של הב"ה אמת (v. Talmud di Bab. Berachoth, fog. 14. *b* e Berescith Rabbà, sezione 1). Forse in questo senso può l' autore avere scritto צור ואמת — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LXIV.

Sappi che שם o *Nome del Signore*, indica spesso (nella Scrittura) il semplice nome, come, per esempio, in queste parole : לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא « *Non pronunziare il nome del Signore tuo Dio invano. (Esodo, 20, 6)* — ונקב שם ה' « *E chi pronunzia il nome del Signore. (Lev. 24, 6)* (1) ; e molti simili. Talvolta indica la essenza di Dio ed il suo essere, p. e. : = ואמרו לי מה שמו « *Se mi diranno quale è il suo nome? (Esodo, 3, 13)*. Altre volte indica l' ordine di Dio, in guisa che, dicendo il nome del Signore, è come se dicessimo la parola o l' ordine del Signore, come, per esempio, le parole כי שמי בקרבו *poichè il mio nome è in lui. (Ivi, 23, 21)*, significano : la mia parola o il mio ordine, il che vuol dire, che (il messaggiero) è strumento della mia volontà e del mio desiderio (2). Spiegherò queste parole parlando dell' omonimia della parola מלאך (3).

Così כבוד o *gloria del Signore*, indica talvolta la luce creata che Iddio fa discendere in modo miracoloso in un luogo per glorificarlo (4); p. es. : וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן « *La gloria del Signore stanziò sul monte Sinai, e la nube il coprì. (Ivi, 24, 16)* — וכבוד ה' מלא את המשכן « *E la gloria del Signore riempiva il Tabernacolo. (Ivi, 11, 35)*. Altre volte indica l' essenza di Dio ed il suo vero essere; p. es. : הראני נא את כבודך « *Deh! fammi vedere la tua gloria. (Ivi, 33, 18)*, al che fu risposto : = כי לא יראני האדם וחי « . . . . . *poichè l' uomo non può vedermi e vivere. (v. 20)*, il che indica che la gloria della quale quì si parla è la sua essenza ; e disse la tua gloria (כבודך) per rispetto (a Dio), secondo quello che abbiamo spiegato riguardo a queste parole ואמרו לי מה שמו (5). Vuolsi, finalmente, indicare talvolta colla parola כבוד la glorificazione onde Id-

Digitized by Google

dio è da tutti gli uomini glorificato, anzi da tutto ciò che è fuori di lui, perchè tutto serve a glorificarlo (6). Poiche, la sua vera glorificazione consiste nel comprendere la sua grandezza, e chiunque comprende la sua grandezza e la sua perfezione, secondo che è la sua comprensione. = L' uomo solo lo glorifica (7) con delle parole, per indicare quel che comprese colla sua intelligenza e per farlo conoscere agli altri; ma (gli esseri) che non hanno percezione, come gli esseri inanimati, lo glorificano pure, in qualche modo, indicando colla loro natura la potenza e la saggezza di chi li produsse, per la qual cosa, chi li contempla è condotto a glorificarlo, o colla sua lingua, o anche senza parlare, se è un essere a cui la parola non sia accordata (8). La lingua ebraica si diede più larghezza a questo riguardo, onde fu applicato a questa idea il verbo אמר *dire*, e fu detto, anche di ciò che non ha percezione, che loda (Iddio); e fu detto, p. es. (9): כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך « *Tutte le mie ossa dicono: O Signore chi è pari a te (Sal. 35, 10)?* il che significa che fanno nascere questa convinzione, come se la esprimessero (10), poiche è anche per loro mezzo che ciò si conosce. È in questo senso (di glorificazione) attribuito alla parola כבוד *(gloria)* che fu detto: מלא כל הארץ כבודו « *La sua gloria riempie tutta la terra (Isaia. 6, 3)*, il che è simile a queste parole: והתלהו מלאה הארץ « *La terra è piena della sua lode. (Habacuch, 3, 3)*; poichè la lode è chiamata כבוד, come fu detto: תנו לה' אלהיכם כבוד « *Date gloria al Signore vostro Dio. (Ger. 13, 16)* — ובהיכלו כלו אמר כבוד « *E nel suo tempio tutto dice gloria. (Salmi, 29, 9)*, — e molti simili. Bisogna che tu ben comprenda questa omonimia della parola כבוד (gloria) e la interpreti in ogni passo, secondo conviene, e per tal modo sfuggirai a delle grandi difficoltà.

Digitized by Google

(1) V. cap. 61, nota 3. (Munk).

(2) Anche Onkelos traduce nel medesimo senso: ארי בשמי מימריה « *Poichè la sua parola è in mio nome.* Ed in fatti, quivi si soggiunge: — כי אם שמע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר « *Che se gli darai ascolto, e farai quanto io parlerò.* (Ivi, ivi, 22); non dicesi כל אשר ידבר *(quanto egli parlerà)*, ma כל אשר אדבר *(quanto io parlerò)*, cioè, gli ordini che io gli darò, e ch' egli vi comunicherà in mio nome. (Maroni).

(3) Sulla parola מלאך *messaggero, angelo)*, v. la seconda parte di quest' opera, cap. 6, ed ivi, cap. 34, dove l' autore spiega tutto il passo dell' Esodo a cui quì allude. (Munk).

(4) La manifestazione visibile della divinità consiste secondo i teologi, in una luce che Dio fa apparire in un luogo e che è una creazione miracolosa. È questa luce che è chiamata שכינה *(maestà)*, o כבוד *(gloria)* e che apparisce nel luogo che Dio sceglie particolarmente per farvi conoscere la sua presenza. Saadià pure parla di questa luce creata *(a)*, che Dio faceva apparire nel santuario per glorificare quel luogo (להגדיל המקום ההוא); v. *Credenze ed opinioni* (האמונות והדעות), lib. 2, cap. 8, ed Aharon ben-Elia, Albero di vita (עץ חיים), cap. 63. Le speculazioni di questo genere rimontano in generale agli antichi Karaiti, che presero per guida i teologi musulmani della setta dei Mo'tazali, e fu per eccitamento dei Karaiti che Saadià ed altri Rabbiniti si applicarono a questo genere di quistioni (v. cap. 71) Il Karaita Abu-Alì (Jefeth) *(b)*, nel suo commento arabo, sopra l' Esodo (cap. 19, v. 20), parla lungamente del modo che deve essere intesa la rivelazione di Dio sul Sinai, e vi si legge il passo seguente relativo al כבוד, ossia, alla Gloria, o luce creata. « È « impossibile ammettere che quì si parli del Creatore, il quale non « può essere qualificato, nè definito, nè potrebbe essere contenuto « nello spazio. Meno ancora si potrebbe dire di lui che è nel mon- « do, nè che è fuori del mondo; poichè tali qualificazioni conver- « rebbero alle creature che sono contenute nello spazio e soggette « agli accidenti. Ciò posto, è certa cosa che colle parole. — וירד « ה « *Il Signore discese,* non si volle indicare se non una cosa « creata e limitata, e la sua presenza locale sulla cima del monte. » — V. il cap seguente, nota 3. Secondo l' opinione di Maimonide, esposta altrove sui miracoli in generale, devesi vedere nella suddetta luce creata,

(a) V. Cap. 5, nota 22. (Maroni).

(b) Abu-Alì (Jefeth) Levita, Karaita, fu autore di un commento in arabo sui libri dell' Esodo, del Levitico, dei Giudici, di Samuel, dei Re e dei Dodici profeti minori. Scrisse pure in arabo un כפר המצוה *(Libro dei precetti)*; זכרון הדתות *(Storia delle sette)*. detto pure כפר נעימות — Aben-Esdra, in Osea. 3. 4. lo chiama יפת לוי בן עלי לוי Vi fu un altro Jefeth pure Karaita, detto יפת בן צעיר — (Maroni).

Digitized by Google

come pure in tutto quello che avviene in un modo miracoloso, l' effetto della volontà di Dio, che dal momento della Creazione, dispose le cose in guisa che, in alcune date circostanze, potessero produrre dei fenomeni straordinari che a noi sembra si allontanino dalle leggi generali della natura. Così dunque i miracoli sono risultati di alcune disposizioni stabilite da Dio all' epoca della Creazione, non per effetto di una volontà istantanea, poichè non può sopravvenire alcun cangiamento nella divina volontà, che è eterna ed immutabile. V. ciò che l' autore dice, a questo riguardo, nell' ultimo degli Otto Capitoli, che servono d' introduzione al Trat. di Aboth (Porta Mosis, pag. 240), e v. la 2. parte, verso la fine del cap. 29. V. anche più avanti, cap. 66. (Munk).

(5) V. capitolo precedente. (Munk).

(6) L' autore essendosi espresso qui in un modo troppo conciso, ci dovemmo allontanare un poco dal testo per darne compiutamente il pensiero. La traduzione letterale sarebbe: o piuttosto tutto ciò che è fuori di lui lo glorifica *(a)*. (Munk).

(7) Nei mss. della versione d' Ibn-Tibbon si trova ינדיל ed invece nelle edizioni ינדילהו — (Munk).

(8) Con queste ultime parole, l' autore allude alle sfere celesti, che hanno la vita e la percezione, non la parola. V. la 2. parte di quest' opera, cap. 5. (Munk).

(9) Nella versione d' Ibn-Tibbon si legge: שהוא שבח ואמר כך כמו שאמר — (Munk).

(10) Cioè, che le ossa ci danno questa convinzione, che niuno degli esseri possa essere simile a chi le dispose si saggiamente, ed è come se esse stesse si esprimessero a questo riguardo con delle parole. (Munk).

(a) Così nell' Ibn-Tibbon: ואף כל מה שוולתו יתברך ינדילהו — (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO LXV.

Io non credo che, dopo essere arrivato a questo punto ed aver riconosciuto che Dio esiste, ma non per l' esistenza, e che è uno, ma non per l' unità (1), tu possa aver bisogno che ti sia dichiarata (la necessità) di allontanare da Dio l' attributo della parola, tanto più che tutta la nostra nazione ammette, di comune accordo, che la Legge sia una cosa creata (2), il che vuol dire che la parola attribuita a Dio, è una cosa creata (3), e che fu attribuita a Dio, perchè il discorso udito da Mosè, era stato creato e prodotto da Dio, come tutte le opere della creazione (4). Sarà parlato più lungamente del profetismo (5); quì si vuol solo (mostrare) che se si attribuisce a Dio la parola, è come quando gli si attribuisce, in generale, delle azioni simili alle nostre. Quindi, per condurre gli spiriti, a (riconoscere) che vi è una scienza divina ottenuta dai profeti, dicevano che Dio aveva loro parlato ed aveva detto loro (una cosa) (6), affinchè comprendessimo che quelle cose, che ci annunziavano in nome di Dio, non derivavano semplicemente dal loro pensiero e dalla loro riflessione, come sarà dichiarato (altrove), e già abbiamo accennato questo soggetto precedentemente (7).

L' unico scopo di questo capitolo è di mostrare che i verbi דבר *(parlare)* ed אמר *(dire)* sono omonimi. Primieramente si applicano al linguaggio propriamente detto (8); p. es. משה ידבר « *Moisè parlava.* (Esodo 19, 19) = ויאמר פרעה « *Faraone disse.* (Ivi, v. 5.). Quindi si applicano al pensiero, che si forma nell' intelligenza, senza esprimerlo; p. es.: = ואמרתי אני בלבי « *Ed io dissi nel mio cuore.* (Ecc. 2, 15) = ודברתי בלבי « *E parlai in mio cuore.* (Ivi); ולבך ידבר « *Ed il*

Digitized by Google

tuo cuore parlerà. (Prov. 23, 33) = לך אמר לבי « *Per te dice il mio cuore.* (Salm. 27, 8) (9) ; ויאמר עשו בלבו « *Esau disse in suo cuore.* (Gen. 27, 41) e molti simili. Si applicano finalmente, alla volontà, p. es.: ויאמר להכות את דוד « *E disse di percuotere David.* (Sam. II. 21, 16), il che significa, voleva percuoterlo, ossia, pensava ; הלהרגני אתה אמר « *Dici tu di uccidermi.* (Esodo, 2, 14), che deve spiegarsi: vuoi tu uccidermi? = ואמרו כל העדה לרגום אתם « *Tutta la congrega disse di lapidarli.* (Num. 14, 10), e molti simili.

Tutte le volte che il verbo אמר *(dire)* ed il verbo דבר *(parlare)* sono applicati a Dio, hanno i due ultimi sensi, ossia, che indicano o la volontà e l' intenzione, o una cosa che si comprenda (essere annunziata) in nome di Dio, tanto se sia conosciuta mediante una voce creata, o mediante una delle vie profetiche che dichiareremo; e (non significano) mai che Dio abbia parlato con delle lettere e dei suoni, nè che abbia un' anima, perchè le cose possano imprimersi nell' anima sua (10), in modo che vi sia in lui una cosa aggiunta alla sua essenza; ma riferirono quelle cose a Dio e gliele attribuirono, come gli attribuirono tutte le altre azioni.

Ned essi indicarono l' intenzione e la volontà (di Dio) coi verbi אמר e דבר, a motivo solamente di ciò che abbiamo dichiarato riguardo all' omonimia di quelle parole, ma anche per somiglianza a noi, come già abbiamo fatto osservare (11); poichè l' uomo non comprende facilmente come la cosa che si vuol fare possa eseguirsi per la semplice volontà; si anzi pensa subito che chi voglia che una cosa sia debba necessariamente farla egli stesso, o ordinare ad un altro di farla. Perciò si attribuì, metaforicamente, a Dio un ordine, per esprimere che ciò ch' egli vuole si adempie, e dissero: « egli ordinò che la tal cosa fosse e fu; e ciò per somiglianza alle nostre azioni, e considerando ancora che quel verbo (dire o ordinare) indica pure il senso di volere come abbiamo dichiarato. Così tutte le volte che si trova nel racconto della Creazione, ויאמר (Iddio) disse, significa volle o gli piacque: è ciò che dissero altri prima di noi, ed è ben noto (12). E di ciò sia prova ossia, (sia prova) che quì (13) il verbo אמר (dire) significa sem-

Digitized by Google

pre la volontà, non la parola, che la parola non può rivolgersi se non ad un essere che possa ricevere l' ordine (14). Quindi è che le parole בדבר ה' שמים נעשו « *Colla parola del Signore i cieli furono fatti. (Salm. 33, 6)* — sono uguali a queste וברוח פיו כל צבאם « *E coll' alito della sua bocca ogni loro schiera. (Ivi)* ; e come la sua bocca e l' alito della sua bocca sono metafore, così la sua parola ed il suo dire sono metafore, e si vuol dire che i (cieli) furono prodotti dal pensiero di Dio e dalla sua volontà. È una cosa che niuno de' nostri saggi non ignorava. Non credo poi essere mestieri che io ti dichiari che i verbi אמר e דבר, nella lingua ebraica, sono anche sinonimi (il che risulta da questo passo): כי היא שמעה את כל אמרי ה' אשר דבר « *Poichè dessa udì tutte le parole del Signore che ci disse. (Giosuè, 24, 27)* (15).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXV.

(1) L'autore mentova qui due delle più difficili quistioni sin quì trattate (v. cap. 57) e vuol dire che il lettore, dopo averlo seguito in soggetti tanto profondi e tanto sottili, difficilmente può aver bisogno che gli sia spiegata la quistione che forma il soggetto del presente capitolo *(a)*. Dopo avere terminata la discussione sugli attributi e sui nomi di Dio, l'autore aggiunge, in questo capitolo e nei due seguenti, qualche osservazione sulla parola e la scrittura, attribuite a Dio, e sul modo onde si debba intendere il riposo del settimo giorno della Creazione (MUNK).

(2) Secondo gli antichi Rabbini, la Torà o la Legge rivelata a Mosè, era stata creata molto tempo prima della Creazione del mondo (ossia che era da tutta l'eternità nel pensiero del Creatore e destinata precedentemente ad illuminare, successivamente tutto il genere umano). V. Berescith Rabbà, Sez. 1, Talmud di Bab. Sciabbath, fog. 88. *b* et passim. (MUNK)

(3) Vuol dire, che la parola divina cosa reale ed obbiettiva, che esiste fuori dell'anima del profeta, è una creazione miracolosa, cioè, che Iddio fa per miracolo risuonar l'aria di suoni che ripercuotono l'orecchio del profeta. V. Saadià, האמונות והדעות *(Credenze e opinioni)* lib. 2 cap. 8.: וענין הדבור שהוא ברא דבור הגיע באויר אל שמע הנביא או העם — « Parola (divina) significa che Dio creava delle parole che « arrivavano a traverso dell'aria all'orecchio del profeta o del popolo Così Abu-Ali *(b)*, (Commento sull'Esodo, al principio del cap. 20) : — « Il Creatore fa nascere la parola nell'aria, secondo la sua volontà, in guisa di ripercuotere le orecchie di quelli che ascoltano ecc. R. Iehuda ha-Levi si esprime nello stesso senso — (Kuzarì, lib. 1, § 89): — וכן יצטייר האויר המגיע אל אזן הנביא בצורות האותיות שהם מורות על הענינים שהוא חפץ להשמיעם אל הנביא או אל ההמון —

« L'aria, arrivata all'orecchio del profeta, si modifica in conformità « delle lettere che indicano i soggetti che Dio vuol far udire al profeta o « al popolo. » La medesima quistione occupò anche gli antichi teologi musulmani, che cercarono di risolverla in diversi modi. V. Pocock, Specimen, his. ar. p. 217, Scharestani, trad. tedesca, tom. 1, pag. 42 e 43; Schmoelders, Essai, ecc. pag. 187, 188 e 189 — Riguardo all'opinione del nostro autore, v. cap precedente e cap. seguente. (MUNK).

(a) Ossia, dopo dimostrata l'unità e la semplicità assoluta di Dio, e come a Dio non si possa attribuire alcun attributo affermativo, come potrebbe ammettersi l'attributo della parola, che non è se non mediante gli organi di pronunzia? V. Il commento di R. Scem-Tob. (MARONI).

(b) V. cap. precedente; nota 4. (MARONI).

Digitized by Google

(4) Letteralmente: *come creò tutto ciò che creò e che produsse.* (Munk).

(5) V. quest' opera, part. 2. cap. 35 e 36. (Maroni).

(6) Letteralmente: *gli spiriti furono dunque condotti ecc. da ciò che (si diceva) che Dio aveva detto loro.* Ibn-Tibbon aggiunge la parola — באמרם — (Munk).

(7) V. cap. 46. (Munk).

(8) Letteralmente: *al linguaggio (espresso) per mezzo della lingua.*

(9) Il senso del verso è: in tuo nome il mio cuore mi dice, ossia, io ripeto sempre in mio cuore, il tuo detto; penso mai sempre all' invito che ci fai: בקשו פני וכו' *cercate la mia faccia* (il mio aiuto.) (Maroni).

(10) Cioè perchè riceva delle impressioni che abbia bisogno di esprimere colla parola. (Munk).

(11) V. cap. 46. (Munk).

(12) Secondo Mosè di Narbona, l' autore allude a Saadià ed al grammatico Ibn-Djana'h *(a).* (Munk).

(13) Cioè, nel racconto della Creazione, e quindi nell' Ibn-Tibbon si legge: שאלו המאמרות הם רצוניים — La parola מאמרות, significa le varie volte che quivi è detto ויאמר — (Maroni).

(14) Tutte le opere della Creazione, non uscirono dal nulla che per quella stessa parola divina, e quindi non esisteva ancora alcun essere a cui quella parola potesse rivolgersi, nè le parole *Iddio disse* possono significare se non che, *Iddio volle.* (Munk).

(15) La parola אמרי, essendo quì usata nel senso di דברי, e come reggimento del verbo דבר, sono sinonimi *(b).* (Munk).

(a) V. cap. 43, nota 2. (Maroni).

(b) Il soggetto di quella proposizione è il nome אבן *(pietra),* la pietra che Giosuè eresse, dopo l' ultima concione che tenne ad Israel. — Egli disse: הנה האבן הזאת תהיה בנו לעדה כי היא שמעה את כל אמרי ה' אשר דבר עמנו « Ecco questa pietra sarà testimone contro a noi, poich' essa udì tutti i discorsi a noi tenuti dal Signore. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO LXVI.

(Dice la Scrittura:) והלחת מעשה אלהים המה « *E le tavole eran opera di Dio. (Esodo, 32, 16)*: ciò vuol dire che erano una produzione della natura, non dell' arte (1); poichè tutte le cose naturali sono chiamate opere di Dio; p. es.: המה ראו מעשי ה' « *Eglino videro le opere del Signore. (Salmi, 107, 24)* — e così dopo aver mentovate tutte le cose naturali, come le piante, gli animali, i venti, le piogge, ecc. (il poeta) esclama: מה רבו מעשיך ה' « *Quanto sono grandi le tue opere, o Signore! (Salmi, 104, 24)*. Ed anche più espressive di quest' attribuzione (2), sono le parole: ארזי לבנון אשר נטע « *I cedri del Libano che piantò. (Ivi, v. 16)*; poichè essendo una produzione della natura e non dell' arte, si dice che Dio li piantò (3). Così quando si dice: והמכתב מכתב אלהים הוא « *E la scrittura era scrittura di Dio. (Esodo, 32, 16)*, è evidente che si attribuisce la scrittura a Dio, e come è detto (che le tavole erano) כתובים באצבע אלהים « *Scritte col dito di Dio. (Ivi, 31, 18)*. Dissero quì col dito di Dio, come dissero parlando del cielo: מעשה אצבעותיך « *Opera delle tue dita. (Salmi 8, 4)*, sebbene si dica espressamente che il cielo fu fatto colla parola: בדבר ה' שמים נעשו « *I cieli furono fatti colla parola del Signore (Salmi, 33, 6)*. È dunque chiaro che i testi (sacri) esprimono, metaforicamente, coi verbi אמר (*dire*) e דבר (*parlare*), che una cosa fu prodotta (da Dio) e che quella stessa cosa che si dice essere stata fatta dalla parola, chiamasi anche opera del dito (di Dio); come pure l' espressione, scritte col dito (di Dio), equivale a (scritte) dalla parola di Dio, e se avesse detto: — בדבר אלהים *colla parola di Dio*, sarebbe come בחפץ אלהים, *colla volontà e col pensiero di Dio*.

Digitized by Google

Quanto ad Onkelos, adottò a questo riguardo una sola interpretazione (4), poichè disse (nella sua versione) — כתיבין באצבעא דה' , *scritte col dito di Dio*, considerando la parola אצבע *(dito)*, come una cosa posta in relazione con Dio, ed interpretando אצבע אלהים *(dito di Dio)* come (interpreta) הר אלהים *(monte di Dio)* e מטה אלהים *(verga di Dio)*; vuol dire con ciò che fu uno stromento creato che incise le tavole per la volontà di Dio (5). Non so cosa l' abbia costretto a ciò; poichè era più semplice il tradurre: כתיבין במימרא דה' , *scritte colla parola di Dio*, come queste parole: בדבר ה' שמים נעשו = Si può credere che l' esistenza della scrittura nelle tavole fosse straordinaria più dell' esistenza degli astri nelle sfere? Come questa è l' effetto di una volontà primitiva (di Dio), non di uno strumento che li abbia fatti (gli astri), così quella scrittura fu tracciata da una volontà primitiva non da uno strumento. Ben conosci i termini della Misnà (in questo passo): עשרה דברים נבראו בין השמשות וכו' « *Dieci cose furono create (la vigilia del Sabato)* (6) *al tramontare del sole* (7), ecc. e del loro numero erano la Scrittura (santa) e la Scrittura (incisa sulle tavole) (8), il che prova, essere una cosa, riguardo alla quale furono tutti concordi, che la Scrittura delle tavole è, come tutte le altre, opera della Creazione, come abbiamo dichiarato nel commento della Misnà.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXVI.

(1) Letteralmente : *che la loro esistenza era naturale, e non artificiale (a)*. L' autore, volendo dichiarare in questo capitolo che (le parole) la scrittura di Dio incisa sopra le Tavole della Legge, significano, come quando si dice, la parola di Dio, la volontà eterna ed immutabile di Dio, deve mostrar prima che le parole *opera di Dio*, applicate alle tavole, significano in generale un' opera della natura, ossia, un' opera creata, nello stesso tempo che tutte le altre opere della Creazione, non un' opera prodotta in un altro momento, come le cose artificiali. (Munk).

(2) Cioè, l' attribuzione contenuta nelle parole מעשה ה' , *opera del Signore*, colle quali tutto ciò che la natura produce è attributo al Creatore. (Munk).

(3) L' autore vuol dire : essere le parole di questo passo più espressive del passo, citato prima (מה רבו מעשיך ה'), che si riferisce alle cose, in generale, prodotte nella Creazione ; e quì, invece, trattasi particolarmente dei cedri, che diconsi piantati da Dio, cioè, dalla volontà di Dio che li fece esistere ; e dicesi che il Signore li piantò, per indicare che la loro esistenza fu, non artificiale, ma naturale, cioè, che la natura era disposta a produrli sino dalla prima Creazione. — Vedi i commentatori dell' Ibn-Tibbon. — V. anche Kim'hì, Salm. ivi, ivi.

(4) L' autore vuol dire, che Onkelos, il quale, nella sua versione caldaica, cerca sempre di togliere gli antropomorfismi del testo ebraico si è quì allontanato dal suo metodo solito, conservando l' espressione dell' originale. (Munk).

(5) Ecco il senso di tutto questo passo : Onkelos, lasciando sussistere nella sua versione le parole אצבע אלהים *(dito di Dio)*, avrà certamente considerata la parola אצבע, come una cosa materiale posta in rapporto con Dio, non una cosa inerente all' essenza di Dio, come la volontà ; e doveva, per conseguenza, avere per le parole אצבע אלהים un' interpretazione analoga a quella che dà ad altre espressioni in cui una cosa materiale è posta in rapporto con Dio. Così, p. es. ; le parole : הר האלהים *(monte di Dio)*, (Esodo, 3 , 1), Onkelos traduce: — טורא דאתגלי עלוהי יקרא דה' « *il monte sul quale si rivelò la gloria di Dio* ; così מטה האלהים *(la verga di Dio)* (Ivi, 4 , 20), traduce: — חוטרא דאיתעבידו ביה נסין מן קדם ה' « *la verga colla quale erano stati fatti dei miracoli da Dio* ; e così l' autore suppone che, nel pensiero di Onkelos, le parole אצבע אלהים , indichino uno stromento che abbia incise, miracolosamente, sopra le tavole i comandamenti di Dio, e che, come le tavole stesse, fosse una delle opere della creazione. (Munk).

(a) Così nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon : מציאותם טבעיה לא טלאכותיה (Mar.)

Digitized by Google

(6) Neppure nella versione d' Ibn-Tibbon trovansi le parole — בערב שבת, che leggiamo in tutte le nostre edizioni della Misnà (MAR.).

(7) Propriamente al crepuscolo della sera, e vuol dire sul finire del sesto giorno. V. Talmud di Bab. Berahoth, fog. 3; Sciabbath, fog. 35; Niddà, fog. 53. (MARONI).

(8) V. Misnà, parte 4, trat. Aboth, cap. 5. § 6. Le parole — הכתב והמכתב, che significano ambedue scrittura, furono diversamente interpretate. Molti commentatori videro nel כתב le figure delle lettere tracciate sopra le Tavole, e nel מכתב il modo onde quelle lettere erano tracciate, leggibili da tutte le parti delle Tavole. Noi dovemmo adottare quì l' interpretazione che il nostro autore stesso dà nel suo commento sopra la Misnà e che fa precedere da un' osservazione generale sulla preesistenza di queste dieci cose e di tutti gli altri miracoli (v. capitolo 64, nota 3, alla fine della nota). — Citiamo questo passo del commento, dalla versione ebraica d' Ibn-Tibbon :

כבר זכרנו לך בפרק השמיני שהם לא יאמינו בחדוש הרצון בכל עת אבל בתחילת עשיית הדברים שם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה הן יחיה הדבר שיעשה מאדי והוא הדבר הטבעי או יהיה חדוש לעתים רחוקים והוא המופת הכל בשוה על כן אמרו שביום הששי שם בטבע הארץ שתשקע ולבאר שיוציא מים ולאתון שתדבר וכן השאר וכתב הוא התורה הכתובה לפניו יתברך ולא נודע איך הוא והוא אמרו ואתנה לך את לחת האבן והמכתב הוא הכתיבה שעל הלחת כמו שאמר והמכתב מכתב אלהים הוא — « Già dissi, nel-

« l' ottavo capitolo (v. la nota precitata), che (i Dottori) non ammettevano che vi fosse ogni volta un nuovo intervento della (divina) volontà, « ma (credevano) anzi che dal momento in cui le cose furono prodotte « (dal creatore), furono, naturalmente disposte in modo da prestarsi a « tutto quello che si è operato in seguito, tanto se la cosa che doveva « farsi avvenisse di sovente, ed è (ciò che si chiama) una cosa naturale, « quanto se avvenisse di raro, ed allora è un miracolo. Perciò dicono « che dal sesto giorno (della Creazione), tutto fu disposto in modo che la « terra ingojasse Cora'h, che il sasso facesse sgorgare le acque, che l' asina parlasse, e simili. *Chetab* (כתב), significa la Legge, che era scritta dinanzi a Dio, non sappiamo come, e come risulta da questo passo : « ואתנה לך את לחת האבן אשר נתבתי וכו' « *Ti darò le tavole di pietra, che scrissi*, ecc. (Esodo, 24, 12)|; e *Michtab* (מכתב) significa « la scrittura che era sulle Tavole, come fu detto : — והמכתב מכתב « אלהים הוא וכו' « *E la scrittura era una scrittura di Dio. (Ivi*, 32, « 16). » (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO LXVII. (1)

Essendo stato usato metaforicamente, il verbo אמר (amar, *dire*) per (indicare) la volontà che si (manifesta) in tutto ciò che fu prodotto nei sei giorni della Creazione, onde fu detto ogni volta: ויאמר אלהים « *Iddio disse* ; fu anche applicato a Dio il verbo שבת (Sciabat, *cessare, riposarsi*), parlando del giorno di Sabato, nel quale non vi fu alcuna nuova creazione, e fu detto : וישבת ביום השביעי « *E cessò* o *si riposò nel giorno settimo. (Gen.* 2 , 2*)* ; poichè si usa il verbo שבת, anche nel senso di cessar di parlare ; p. es. : וישבתו שלשת האנשים מענות את איוב האלה « *Quei tre uomini cessarono di rispondere a Giobeb. (Giob.* 32 , 1*)*.

Così si trova il verbo נוח *(essere tranquillo, riporsarsi)* usato nel senso di cessare di parlare, come, p. es., in questo passo: וידברו אל נבל ככל הדברים האלה בשם דוד וינוחו « *Dissero a Nabal, tutte queste parole, in nome di David, e poi stettero tranquilli. (Sam. I.* 25 , 9*)*, il che significa, a mio avviso, cessarono di parlare, per udire la risposta (2). Ed invero, non fu narrato prima che si fossero stancati ; ed anche se realmente si fossero stancati, la parola וינוחו (nel senso di si riposarono) sarebbe sempre assai impropria (3) in quel racconto. Ma qui non si fa che narrare, com' essi dopo avere abilmente disposto tutto quel dircorso, nel quale era tanta dolcezza, si tacquero, ossia non aggiunsero a quel discorso altra cosa, nè azione alcuna che meritasse la risposta fatta loro ; poichè lo scopo di quel racconto è di descrivere la sua viltà (di Nabal) poichè era di una estrema viltà (4). É pure in questo senso (di cessare o di arrestarsi) che fu detto וינח ביום השביעי (Esodo, 20 , 11) (5). Ma i Dottori, ed altri commentatori pre-

Digitized by Google

sero quella parola nel senso di riposo e ne fecero un verbo transitivo. I Dottori dissero : וינח לעולמו ביום השביעי « *Fece riposare il suo universo nel settimo giorno* (6), ossia, la Creazione fu arrestata in quel giorno. Potrebb' essere un verbo avente per prima o per terza radicale una lettera delle quiescenti (7), e che il senso fosse stabilì o fece durare (8) l' universo come era al settimo giorno; il che vorrebbe dire che in ciascuno dei sei giorni sopravvennero degli avvenimenti (che erano) al di fuori (della legge) della natura (9), quale è stabilita, e che esiste ora nel complesso dell' universo, ma nel settimo giorno tutto si consolidò e prese la stabilità attuale (10). Nè si potrebbe obbiettarci (11) il non essere questa parola conjugata come lo sono i verbi che hanno per prima e per terza radicale una lettera quiesciente (12); poichè vi sono talvolta delle forme verbali che si allontanano (dalla regola) e che non seguono l' analogia e tanto più in questi verbi quiescienti. Oltre di che, quando si tratti di togliere un tal soggetto di errore, non si potrebbe opporre una regola di conjugazione (13), tanto più quando sappiamo che non abbiamo oggi una cognizione (perfetta) della nostra lingua, e che (oltre di ciò le regole di ogni lingua sono cose di pluralità) (14). Del resto, noi troviamo in questa radice, anche dandole per seconda radicale una lettera quiescente (15), il senso di posare e di stabilire; p. es. : והניחה שם « *e sarà posata là. (Zac. 5 , 11)* ; così = ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם « *E non permise agli uccelli del cielo di posarsi sopra di loro. (Sam. II. - 21 , 11)*. Tale è pure, secondo la mia opinione, il senso (di questo verbo) nel verso : אשר אנוח ליום צרה « *Poichè attendo fermo (o tranquillo) il giorno della sciagura. (Habac. 3 , 16)* (16).

Quanto alla parola וינפש (Esodo, 31 , 17), è un נפעל di נפש (17). Già abbiamo dichiarato che נפש è un omonimo, e che è (usato) nel senso d' intenzione e di volontà (18) ; e, per conseguenza, (il verbo וינפש) significa, che la sua intenzione si era adempiuta, e che tutta la sua volontà era stata eseguita.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXVII.

(1) Dopo aver dimostrato che il verbo אמר (*dire*) è usato nel racconto della Creazione, nel senso di volontà, viene ora a spiegare, in questo capitolo, i verbi *Sciabath* (שבת) e (נוח) *Noa'h*, che troviamo quivi pure usati, dopo compiuta la Creazione stessa. (MARONI).

(2) In questo senso intese, anche Jonathan, la parola וינוחו, e tradusse: ופסקו; ma il Kim'hi, tanto nel suo Lessico, quanto nel commento, spiega: *si riposarono*, cioè, si riposarono dalla stanchezza del cammino. Egli dice che il testo pone questa parola, per farci osservare la premura di quegli uomini a compire la loro missione; ossia, che non vollero riposarsi prima di avere terminata l'ambasciata che dovevano fare a Nabal: פי' כי יגעים היו מן הדרך וסיפור זה בעבור זריזותם כי לא נחו עד שדברו לו הדברים בשם דור — (MARONI).

(3) Si chiama (in arabo) אגנבי (*estranea*), una parola o un'espressione che non convenga al complesso della frase, e sconcerti o la sintassi, o il seguito delle idee. V. Silv. de Sacy, Gram. ar. (2. ediz.), tomo 2, pag. 161, nota 1 e pag. 208, nota 1. (MUNK).

(4) Nell' Al-'Harizi נבלות e nell' Ibn-Tibbon גנותו — (MUNK).

(5) L'autore vuol dire che queste parole devono esser tradotte: *cessò* (*o* si arrestò) il settimo giorno *(a)*. (MUNK).

(6) V. Berescith Rabbà, sez. 10, alla fine: כל זמן שהיו ידי קוניהם ממשמשין בהם היו מותחין והולכין כיון שנחו ידי קוניהם מהם נתן להם נחת וינח לעולמו ביום השביעי — (MUNK).

(7) Cioè, un verbo irregolare della classe פ"י, o della classe ל"ה, del quale fosse la radice ינח, o נחה — (MUNK)

(8) Nel primo caso וינח sarebbe l'aoristo di הניח, *pose* o *fermò* (che i grammatici fanno derivare dalla radice ינח); nel secondo caso, deriverebbe da הנחה *condusse, estese, prolungò*. (MUNK).

(9) Letteralmente: fuori di questa natura. Il senso è: sopravvennero degli avvenimenti straordinari, che non erano conformi alle leggi della natura, come ci appariscono nella creazione compiuta, poichè quelle leggi non erano ancora stabilite. Ibn-Tibbon traduce: יוצאים מזה הטבע — Al-'Harizi tradusse יוצאים מכח זה הטבע, ossia, che uscivano o emanavano dalla facoltà di questa natura. (MUNK).

(10) Letteralmente: *la cosa divenne stabile e si fermò come è ora*. (MUNK).

(11) Il senso è: questa circostanza di non essere conjugato come ecc. . . . . non abbatte la nostra proposizione ecc. (MUNK).

(a) Ossia, (come nell' esempio di וישבתו), significa quì, che Iddio cessò di dire o meglio ordinare, che è quanto dire, volere la Creazione di qualche altro essere. (MARONI).

Digitized by Google

(12) Veramente l' aoristo di הניח sarebbe וינח, e quello di הנחה sarebbe וינח (come ויגל); così, ammettendo l' interpretazione che fu data, la forma וינח sarebbe irregolare. (MUNK).

(13) Letteralmente:E togliere o allontanare una cosa che tanto induce in errore, (è una cosa che) non potrebbe essere resa vana da una regola di conjugazione; ossia: la necessità in cui ci troviamo di allontanare dal verbo וינח l' idea di riposo, onde non dare motivo di credere che Dio sia soggetto alla stanchezza ed al bisogno di riposo, questa necessità è troppo grave, perchè debba cedere dinanzi ad una regola di conjugazione. (MUNK)

(14) Vuol dire: le regole non sono mai generali e si applicano solo alla pluralità dei casi, onde è permesso ammettere delle eccezioni. Ibn-Tibbon traduce: ושדרכי כל לשון רבים; ed Ibn-Falkira (Appendice del Morè-ha-Morè, pag. 132) propone di tradurre רביים, aggettivo derivato dalla parola רב, che significa la maggior parte, il maggior numero. Al-Harizi traduce מוסכמות, ossia che le regole di ogni lingua sono convenzionali, il che si allontana ugualmente dal vero senso del passo. (MUNK)

(15) Cioè, anche ammettendo che la parola וינח sia un verbo ע"ו che derivi dalla radice נוח — (MUNK).

(16) Non è facile il dire come l' autore abbia inteso il complesso del passo di 'Habaccuc *(a)*; ma l' importante per lui è di spiegare la parola אנוח, nel senso di restar fermo o posato tranquillamente e non in senso di riposare. V. il commento di R. Tan'hum di Gerusalemme pag. 85 *(b)*, della mia edizione: Staremo tranquilli e resteremo là ad attendere il giorno della loro sciagura. (MUNK).

(17) Cioè, un verbo passivo o neutro, derivato dal sostantivo נפש, *anima*. (MUNK).

(18) V. cap. 46. (MUNK)

(a) Secondo Aben-Esdra, nell' orazione di 'Habaccuc, parlasi di una gran carestia, che il profeta predice, e per la quale Israel non avrebbe potuto resistere al nemico. Il senso del nostro verso sarebbe quindi, secondo lui: Io sperai (invano di avere buone raccolte e quindi) riposo nel giorno della distretta, quando verrà contro al popolo colui che vuol dargli il guasto. — Secondo il Luzzato alludesi alla venuta dei Caldei, onde parlasi prima (cap. 2, v. 7 8°. Egli traduce: « .....ch' io stia tranquillo nel dì della distretta (nella fiducia) che (poscia) sparirà il popolo aggressore. (MARONI).

(b) V. cap. 27. nota 2. (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO LXVIII.

Già conosci questa celebre proposizione che i filosofi enunciarono riguardo a Dio, cioè, ch' egli è l' intelletto, l' intelligente e l' intelligibile (1), e che queste tre cose, in Dio, non fanno che una sola e medesima cosa, nella quale non è moltiplicità. Già ne abbiamo parlato anche nella nostra grande opera (2); poichè questa è la base della nostra religione, come quivi abbiamo dichiarato, ch' egli, cioè, è uno, non altrimenti, e che alcun' altra cosa non è in relazione con lui (3), ossia, che non vi è nulla di eterno fuori di lui. Quindi si dice: חי ה' (pel Dio vivente !), e non ה'חי, (per la vita di Dio !) (4); poichè la sua vita non è se non la sua essenza, come già abbiamo dichiarato, escludendo gli attributi (5). Certo chi non abbia studiati i libri che trattano dell' intelletto, nè abbia compresa l' essenza dell' intelletto, nè il vero essere ne conosca, e non ne comprenda se non quanto si possa comprendere dell' idea del bianco e del nero; gli sarà cosa ben malagevole il comprendere questo soggetto, e quando noi diciamo che Dio è l' intelletto, l' intelligente e l' intelligibile, sarà per lui come se dicessimo che la bianchezza, la cosa bianca e ciò che imbianca siano una sola e medesima cosa (6). Ed in fatti, quanti ignoranti non si affretteranno (7) a confutarci per questo esempio e per altri simili ? E quanti anche che si reputano savi, non troveranno questa cosa difficile e crederanno che il riconoscerne la verità assoluta sia al di sopra del nostro spirito (8) ? Ma, veramente, è un soggetto dimostrabile ed evidente, secondo ciò che dichiararono i filosofi metafisici, ed eccomi a farti comprendere ciò che stabilirono colla dimostrazione.

Digitized by Google

Sappi che l' uomo, prima di pensare una cosa, è intelligente in potenza (9); ma quando pensò una tal cosa, come, per esempio, quando pensò la forma di un albero ed astrasse ciò che ne è la forma da ciò che ne é la materia, figurandosi la forma astratta (10) (poichè in ciò consiste l' azione dell' intelletto), (allora) egli divenne intelligente in atto (11). L' intelletto stesso che passò all' atto, è la forma dell' albero astratta nello spirito dell' uomo ; poichè l' intelletto altro non è che l' oggetto intelligibile. Comprenderai dunque che la cosa intelligibile è la forma astratta dell' albero che è l' intelletto passato all' atto ; nè vi sono due cose, cioe, l' intelletto e la forma pensata dell' albero ; poiche l' intelletto in atto altro non è se non la cosa che fu pensata, e la cosa onde la forma dell' albero fu pensata ed astratta, e che è l' intelligente (12), è dessa indubitabilmente l' intelletto passato all' atto. E veramente, l' essenza dell' intelletto, consiste nella sua azione, nè può l' intelletto in atto essere una cosa e la sua azione un' altra ; poichè il vero essere dell' intelletto è la percezione (13). Non si deve credere dunque che l' intelletto in atto sia una cosa che esista da se, separata dalla percezione, e che la percezione sia un altra cosa (che esista) in lui ; ma (ciò che costituisce) l' intelletto in sè stesso e la sua realtà, e la percezione ; e quindi se tu presupponi un intelletto esistente in atto, presupponi nello stesso tempo la percezione di un oggetto pensato. Ciò è chiaro per chi siasi applicato a tali speculazioni.

Essendo dimostrato che l' azione dell' intelletto, il quale consiste nella sua percezione, è (ciò che costituisce) la sua vera essenza, ne consegue che la cosa stessa, colla quale la forma di quest' albero fu astratta e percetta, cioe l' intelletto è l' intelligente ; poichè è questo medesimo intelletto che astrasse la forma e la percepì, ed è questa la sua azione per la quale è detto intelligente. Ma essendo la sua azione stessa la sua essenza, non vi è dunque in ciò che fu posto come intelletto in atto, se non la forma di quest' albero (14). È dunque chiaro che, tutte le volte che l' intelletto esiste in atto, questo intelletto medesimo è la cosa intelligibile, e fu (anche) provato

Digitized by Google

che l' azione costituente l' essenza di ogni intelletto è di essere intelligente (15) ; onde consegue che l' intelletto, l' intelligente e l' intelligibile sono sempre una sola e medesima cosa, qualunque volta si tratti di un pensiero in atto (16). Ma quando si suppone (un pensiero) in potenza, vi sono, necessariamente, due cose : l' intelletto in potenza e l' intelligibile in potenza. Se parli, per esempio, di quest' intelletto *hilico* che è in Tizio (17), è un intelletto in potenza, ed anche questo albero è intelligibile in potenza (18) e vi sono certamente due cose. Ma quando (il pensiero) passò all' atto, e che la forma dell' albero divenne intelligibile in atto, allora la forma intelligibile è identica coll' intelletto, e mediante quello stesso intelletto, che è intelletto in atto, fu astratta e pensata ; (e dico intelletto in atto,) perche tutto ciò ond' esiste un' azione (reale) esiste in atto. Così dunque, l' intelletto in potenza e l' intelligibile in potenza, sono sempre due cose. Ma tutto ciò che è in potenza, deve necessariamente avere un substratum (19), che porti quella potenza, come, per esempio, l' uomo ; per cui vi saranno tre cose : l' uomo che ha quella potenza e che è l' intelligente in potenza, quella stessa potenza, e la cosa atta ad essere pensata, e che è l' intelligibile in potenza ; ovvero, per parlare secondo il nostro esempio : l' uomo, l' intelletto hilico, e la forma dell' albero che sono tre cose distinte. Ma quando l' intelletto arrivò all' atto, le tre cose non ne fanno più che una sola, e non si troveranno mai nell' intelletto e nell' intelligibile due cose diverse (20), se non quando sono prese in potenza.

Ora, poichè fu dimostrato che Dio (ch' egli sia glorificato!) è intelletto in atto (21), e non essendovi in lui nulla assolutamente che sia in potenza, il che è chiaro (in sè stesso) e sarà ancora dimostrato, nè potendo mai essere che talora percepisca e talora non percepisca, essendo anzi mai sempre intelletto in atto, ne risulta ch' egli e la cosa percetta sono una sola cosa, che è la sua essenza (22); e questa medesima azione di percepire, ond' è chiamato intelligente, è l' intelletto stesso, che è la sua essenza. Per conseguenza egli è, perpetuamente, intelletto, intelligente ed intelligibile. È

Digitized by Google

anche evidente che, questo che noi diciamo, che l' intelletto, l' intelligente e l' intelligibile non fanno che uno in numero, non si applica al Creatore solamente, ma ad ogni intelletto. In noi pure l' intelligente, l' intelletto, e l' intelligibile sono una sola cosa, quando abbiamo l' intelletto in atto; ma non è che ad intervalli che noi passiamo dalla potenza all' atto (23). Anche l' intelletto separato, ossia l' intelletto attivo (universale) (24), prova talvolta un impedimento alla sua azione; e, sebbene quell' impedimento non venga da lui stesso, ma di fuori, è una perturbazione (che sopravviene), accidentalmente a quell' intelletto (25). Non è ora nostra intenzione di spiegare questo soggetto; si anzi intendiamo (dichiarare) che la cosa che appartiene a Dio solo e che gli è particolare, è di essere sempre intelletto in atto e di non provare alcun impedimento alla percezione, nè da sè stesso, nè d' altra parte. Quindi è sempre e perpetuamente intelligente, intelletto ed intelligibile; è la sua essenza stessa che è intelligente, dessa che è intelligibile, dessa che è l' intelletto (26) come dev' essere ogni intelletto in atto.

Abbiamo più volte ripetuto questo soggetto in questo capitolo, perchè trattavasi di una cosa che gli spiriti concepiscono assai difficilmente (27). Nè io credo che in te la concezione intellettuale possa essere turbata dall' immaginazione, e che tu possa, nella tua facoltà immaginativa, stabilire a questo riguardo una comparazione colle cose sensibili (28); poichè questo trattato fu composto per quelli solamente che studiarono la filosofia e che conoscono quel che fu dichiarato riguardo all' anima ed a tutte le sue facoltà.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXVIII.

(1) In altri termini: è il pensiero, il soggetto che pensa e l' oggetto che è pensato, ossia, il pensiero assoluto che ha per oggetto sè stesso. La celebre proposizione di cui parla l' autore, e che fu ampiamente sviluppata dai filosofi arabi, rimonta ad Aristotile, che nella sua Metafisica (lib. 12, cap. 7 e 9), dichiara che in ogni intelligenza in atto, e, per conseguenza, nel primo motore, che è l' energia assoluta *(a)*, vi è sempre identità perfetta tra quello che pensa e quello che è pensato. Il primo motore o Dio, è il pensiero supremo che pensa sè stesso; in lui, il pensiero stesso è il suo oggetto, ed il pensiero divino, dice Aristotile, è il pensiero del pensiero (cap. 9). L' autore, dopo aver lungamente insistito, nei capitoli precedenti sulla necessità di allontanare da Dio ogni specie di attributi e tutto ciò che possa essere contrario alla sua unità ed alla sua semplicità assoluta; mostra, in questo capitolo, che questa proposizione non implica moltiplicità nell' idea di Dio, nella quale, anzi, l' intelletto, l' intelligente e l' intelligibile sono una sola cosa. Quì, come altrove, l' autore cammina sulle tracce dei peripatetici arabi, e, particolarmente, d' Ibn-Sina, sua solita guida. V. l' analisi della filosofia d' Ibn-Sina, data da Schahrestani, nella sua Stòria delle sette religiose e filosofiche, pag. 376 e seg. del testo ar. (traduzione tedes. tom. 2. pag. 255 e seg.). (MUNK).

(2) L' autore intende parlare del suo *Misnè Torà* (משנה תורה), o *Compendio del Talmud*, in cui, dalle prime linee, stabilisce l' esistenza o l' unità assoluta di Dio (v. trat. *Jessodè ha-Torà*, cap. 1.). (MUNK).

(3) V. cap. 52. (MUNK).

(4) Le parole חי ה', significano, secondo l' autore: *pel Dio vivente* onde le due parole indicano una sola cosa, ed esprimono che Dio e la sua vita sono cose perfettamente identiche, la sua vita essendo la sua essenza. Le parole חי ה', *vita di Dio*, stabilirebbero una relazione tra Dio e la vita, come tra due cose che fossero distinte nel pensiero. Nè giammai, dice l' autore, si trova nella Scrittura l' espressione, חי ה' *per la vita di Dio!* che sarebbe analoga a חי פרעה (Gen. 42, 15), *per la vita di Faraone!* ma si dice sempre חי ה', ed anche חי אלהים (Sam. II. - 2, 27), חי אל (Giob. 27, 2). L' osservazione di Maimonide è confermata più di tutto, in modo sorprendente, da quei passi nei quali le due espressioni si trovano vicine, come, per es. חי ה' וחי נפשך « *pel Dio vivente e per la tua propria vita.* (Sam. I. - 20, 3, e 25, 26 *(b)*. (MUNK).

(a) V. Introduzione, nota 93. (MARONI).

(b) Varie opinioni furono espresse dai Grammatici sull' analisi della parola חי — Alcuni, tra i quali il Gesenio, la giudicarono nome appellativo, costrutto di חי, che è singolare di חיים; ma, come osserva il Luzzato, la voce חיים, usata come sostantivo nel senso di vita, non trovasi usata nella S. S. se non nella forma plurale, come פנים, mai nel singolare; nè può supporsi che ciò avvenga nel costrutto. Il Kimchi (v. Lessico, rad. חי) opina che

Digitized by Google

(5) V. cap. 53 e cap. 57 et passim. (MUNK).

(6) Moisè di Narbona fa osservare che questo esempio non è ben scelto, poichè non è la bianchezza che eserciti un' azione sull' oggetto imbiancato, come l' intelligenza sull' oggetto intelligibile; ma, per mio avviso, fu a bello studio che l' autore prese un esempio nelle cose familiari anche alle intelligenze più volgari, e fece dire delle cose assurde agl' ignoranti che osano applicarsi alle più alte quistioni filosofiche. (MUNK).

(7) La versione d' Ibn-Tibbon ha יתחילו, *principieranno*, che è inesatto. V. cap. 32, nota *b*. (MUNK)

(8) Letteralmente: *e crederanno che riconoscere la verità della necessità di ciò (ossia, riconoscere che la suddetta proposizione sia vera) sia una cosa che superi gli spiriti*. (MUNK).

(9) L' autore comincia quì un soggetto, che, come dice egli stesso alla fine di questo capitolo, non può essere ben compreso se non da quelli che conoscono la filosofia peripatetica, e particolarmente la parte relativa all' anima ed alle sue facoltà. Senza entrare quì in lunghe spiegazioni che i limiti di una nota non comporterebbero, sarà necessario, per meglio far comprendere il ragionamento dell' autore, rammentar brevemente la teoria aristotelica dell' intelligenza e le spiegazioni che quella teoria ricevette dai filosofi arabi, che il nostro autore prese per guida. Considerando le diverse facoltà dell' annima annoverate da Aristotile, vi osserviamo una progressione successiva dal meno perfetto al più perfetto, onde ogni facoltà superiore suppone la facoltà inferiore, della quale rende l' azione più perfetta; e che l' una è rapporto all' altra, ciò che l' energia o l' atto è alla potenza, e ciò che la forma è alla materia. Si possono distinguere tre facoltà principali dell' anima: la nutrizione, alla quale si limita la vita delle piante; la sensibilità, che appartiene a tutti gli animali; e la ragione, che appartiene solo all' uomo (Trat. dell' Anima, lib. 2 cap. 2.) *(a)*; la terza facoltà non potrebbe esistere senza la seconda, nè questa senza la prima. La nutrizione ha per oggetto le cose materiali, e mediante questa facoltà l' animale si assimila le stesse cose esteriori; ma dalla sensibilità non riceve che la forma delle cose, come la cera non ricove che la forma del sigillo, non la sua materia. La ragione poi, o il

sia costrutto di חיים, come חיי, perdendosi la Jod radicale; ma ciò pure, osserva il Luzzato, non essere possibile che si perda la Jod daghesciata di חיים — Egli crede che sia verbo della radice חיה, come וחי אחיך עמך « *E viva il tuo fratello con te.* (*Lev.* 25, 36), nel qual testo, la parola וחי sta invece di ויחי, perdendosi la lettera caratteristica della terza persona del futuro, e così חי פרעה (Gen. 42, 15), forma di giuramento, significa יחי פרעה — « *Viva Faraone*, che è quanto dire: per la vita di Faraone. Quindi, soggiung' egli, — חי פרעה è futuro, e così חי נפשך (invece di תחי נפשך); חי ה' è participio presente, e significa: come Iddio è vivente. Nel verso poi וישבע בחי העולם (Daniel, 12, 7), la voce חי è aggettivo; il senso è: « Egli giurò per l' essere che è vivo eternamente. V. משתדל Gen. 42, 15. Altri spiegano quest' ultimo verso, come בחיי העולם, cioè, per Dio che è la vita del mondo, (che conserva tutto l' universo) intendendendo la parola עולם nel senso di mondo, come il nostro autore. V. quest' opera, cap. 69 e cap. 72, verso la fine. V. anche Aben-Esdra al sudd. passo. (MARONI).

(a) V. cap. 41, n. 4. e cap. 42. n. 4. (MARONI).

Digitized by Google

pensiero, è alle cose intellettuali ciò che è la sensibilità rapporto alle cose sensibili; ma coi sensi non conosciamo se non gli individui o le forme individuali; sappiamo che le cose sono, ma non sappiamo perchè sono; è la ragione che riconosce le forme generali e le cause. L' anima, dice Aristotile, ossia, la parte intelligente dell' anima, è il luogo delle forme. — Dovendo dominar tutto, la ragione non ha alcun organo corporale, particolare: Ella dev' essere impassibile, ossia, non dev' essere affetta dalle cose esteriori, ma essere capace di ricevere la forma degli oggetti. Queste forme non le ha dal principio in atto, ossia, in assoluta realtà, ma solo in potenza (Ivi, lib. 3, cap. 4). Come in tutti gli esseri si distingue la materia, o ciò che è in potenza, dalla forma, o la causa onde quel che è in potenza passa all' atto; così si devono trovare necessariamente queste differenze nella parte razionale dell' anima, o nell' intelligenza. Aristotile dunque distingue due intelletti, l' uno passivo; l' altro attivo. Da una parte, l' intelletto passivo che sta in mezzo tra la sensibilità e l' immaginazione, dall' altra, l' intelletto atto; ed è quest' ultimo, particolarmente, che è separato (dalle facoltà inferiori all' anima), impassibile, senza mescolanza di checchessia, essendo in atto per la sua stessa essenza (Ivi, cap. 5) *(a)*. Aristotile non ci dice, chiaramente, onde venga questo intelletto attivo, nè come sia percetto dall' intelletto passivo, ma sembra vedervi qualche cosa di divino, che venga di fuori dal primo motore. V. il Trattato Della Generazione degli animali, lib. 2. cap. 3. e v. pure Trendeleburg Arist. de Anima, pag. 496. È col soccorso di quest' intelletto attivo che ogn' intelligenza individuale compie il lavoro del pensiero, e, passando dalla potenza all' atto, si appropria le forme delle cose e s' identifica con loro. Queste forme intellettuali, oggetto del pensiero, sono esse stesse il pensiero; poichè l' intelligenza in atto non potrebb' essere affetta da una cosa fuori di lei, e deve attingere in sè stessa ciò che ha per oggetto. La intelligenza dunque nella sua entelechia *(b)*, o in tutta la sua realtà, pensa sè stessa. V. Arist. Metafisica, lib. 12. cap. 7. V. Trat. dell' Anima, lib. 3, alla fine del cap. 4. Tale è, in sostanza, la teoria di Aristotile. La

(a) V. cap. 1. nota 23. (Maroni).

(b) Entelechia, voce greca creata da Aristotile (in latino perfectibilabilia, ossia, perfezione e forza sè movente; significa, in generale, nel linguaggio di quel filosofo, qualunque realtà che abbia in sè il principio della sua azione e che da sè stessa tenda al suo fine. Dopo avere, nel primo libro della Metafisica, esposta la sua teoria delle cause, le riduce per eliminazioni a due; la materia e la forma, il possibile e l' essere, la potenza e l' atto. L' entelechia è apposta alla semplice potenza, come la forma alla materia, l' essere al possibile. In virtù del fine, costituisce l' essenza stessa delle cose ed imprime il moto alla materia cieca. È in questo senso che Aristotile potè dare all' anima la celebre, ben nota, definizione, cioè: l' anima è l' entelechia o forma prima d' ogni corpo naturale, che possegga la vita in potenza. Leibnitz (v. cap. 51) ripristinò il pensiero di Aristotile colle sue monadi, che chiamò entelechie, e riabilitò le forme sostanziali della scolastica concependole come analoghe alle anime, come forze primitive, dotate di un' attività originale, come forze costitutive delle sostanze, come create col mondo e sussistenti quanto lui; atomi di sostanza, non di materia; unità reali ed assolute, ultimi elementi dell' analisi, punti metafisici pieni di vitalità, esatti come il punto matematico e reali come il punto metafisico. Ogni sostanza è una forza e la sua esistenza consiste nel suo sviluppo. Così ricondusse l' attualità e la realtà aristotelica (Maroni).

Digitized by Google

oscurità che regna in questa teoria, particolarmente in quel che concerne la natura dell' intelletto attivo, e la sua unione coll' intelletto passivo, fu cagione di lunghe discussioni fra i commentatori e delle più disparate opinioni; ed i filosofi arabi, confondendo, quì come altrove le teorie di Aristotile con quelle de' suoi commentatori neoplatonici, elaborarono, su questo soggetto una nuova dottrina, che si è poscia diffusa tra gli scolastici. Ecco, in ristretto la teoria dei filosofi arabi, che differiscono tra loro in molti punti essenziali. La facoltà speculativa o la ragione teorica, la più alta tra le facoltà dell' anima razionale (v. cap. 53), riceve l' impressione delle forme isolate dalla materia, tanto delle forme generali che astrae *(a)* dalle cose materiali ed individuali, quanto degli esseri immateriali, non perituri, che sono forme astratte (come, per esempio, le intelligenze separate). Questa facoltà chiamata intelletto per eccellenza, si sviluppa gradualmente, percorrendo diversi gradi, nei quali l' inferiore è a quello che gli è superiore ciò che la materia è alla forma, o ciò che la potenza è all' atto. I filosofi arabi distinguono, generalmente tre gradi di sviluppo, o tre intelletti: 1. L' intelletto hilico o materiale, che è la semplice disposizione che ha l' intelletto di astrarre le forme; è una semplice potenza, la quale non cominciò ancora a passare all' atto, e che è chiamata hilica, perchè può essere assomigliata alla materia disposta a ricevere la forma *(b)*. Questo intelletto hilico, è l' intelletto passivo di Aristotile, in tutta la sua astrazione. Le opinioni dei filosofi arabi, sono divise riguardo alla natura dell' intelletto hilico; alcuni invocando l' autorità di Alessandro Afrodiseo *(c)*, non vi veggono che una pura disposizione, che si riferisce alle altre facoltà dell' anima, e che è perituro come loro, e questa opinione è adottata dal Maimonide (v. cap. 70). Altri, prendendo

(a) L' astrazione si può definire: « quell' operazione interna che consiste nel dividere i composti che ci sono presentati onde semplificare l' oggetto del nostro studio.

Nell' ordine morale, come nell' ordine fisico, la natura non fece dei composti, e fu lasciato allo spirito umano il compito di dividerli nei loro elementi semplici. Nell' analisi chimica, questa separazione si opera in realtà. Nell' operazione intellettuale, della quale quì si tratta, e che ricevette il nome di astrazione, la decomposizione dell' oggetto concreto non si fa che mentalmente. Lo spirito cessa allora di considerare l' oggetto nella simultaneità delle sue proprietà, per applicare la sua attenzione ad una sola di loro, che riesce come staccata dal complesso a cui aderiva e diviene così l' oggetto di una nozione astratta. Se io, per esempio, sono in presenza di un corpo, posso, se mi piace, limitarmi a considerarlo nel suo essere e nella riunione delle sue qualità, e l' idea che allora ottengo è un idea concreta. Ma posso anche, togliendo le mia attenzione dal complesso di quelle qualità, concentrarla sopra una sola, come il colore, la grossezza, la forma, ed allora ho un' idea astratta. Così nell' ordine psicologico, posso avere l' idea dell' Io considerato come sostanza, e posso anche, concentrando la mia attenzione sopra una delle facoltà avere un' idea astratta. Così la nozione di Dio, come sostanza infinita, è una idea concreta, ma considerando Dio come avente un attributo, ho un' idea astratta, cioè l' idea dell' attributo che considero in Dio. (Maroni).

(b) Ile o Hile, è voce greca, che significa la materia prima, ossia, la materia considerata come prodotta dalla natura stessa. (Maroni).

(c) V. Pref. nota 25. Tutta la teoria degli Arabi, fu presa in sostanza da Alessandro, che introdusse, per quanto sembra, il nome d' intelletto hilico e che indica questo intelletto come una disposizione o attitudine a ricevere le forme. V. Alexandr Afrodisiensis, libri duo de anima et de fato unis (al seguito delle opere di Temistio), Venezia 1534, in fog. lib. 1. pag. 138; libr. 2. pag. 143. *b.* (Munk - Agg. e Corr.).

Digitized by Google

per guida Temistio *(a)*, sostengono che, dovendo essere l' intelletto passivo o hilico, secondo Aristotile, senza mescolanza colle altre facoltà dell' anima, bisogna che sia una disposizione, la quale abbia per substratum una sostanza separata dalle altre facoltà ; poichè, dicono, se l' intelletto in potenza non fosse che una semplice disposizione riferentesi alle altre facoltà dell' anima, avrebbe per substratum una cosa che apparterrebbe ad un genere diverso ; ma ciò che è disposto a percepire le cose intellettuali, non può essere esso stesso che un intelletto. Ibn-Roschd, riconoscendo ciò che ha d' inammissibile l' opinione di Alessandro, vede anche delle difficoltà ad ammettere l' altra opinione, secondo la quale vi sarebbe una sostanza separata ed eterna, il cui essere non consisterebbe che in una disposizione ed in una semplice potenza. Egli dunque sceglie una via di mezzo, riunendo insieme le due opinioni, come abbiamo spiegato altrove (v. l' articolo Ibn-Roschd nel Diz. delle scienze filos. t. 3 pagina 166 e 167). — 2. L' intelletto in atto, che è l' intelletto che seppe astrarre la forma dalla materia, ossia, che seppe distinguere, nelle cose individuali, ciò che costituisce la forma generale, ovvero quello onde una cosa è quello che è. — 3. L' intelletto acquisito, che non è se non l' intelletto in atto divenuto, in certo modo, la proprietà dell' uomo, quando le forme intellettuali sono sempre presenti nella sua intelligenza e può ad ogni istante identificarsi con loro, senza fare nuovi sforzi. Giunta a questo grado, l' intelligenza umana ha sempre per oggetto le pure forme intellettuali, ella ha per oggetto la conoscenza del suo proprio essere e quella degli esseri immateriali fuori di lei, e s' innalza alla conoscenza delle intelligenze separate e di Dio. In questo stato diviene, in certo modo, una sostanza affatto separata dal corpo (v. alla fine del cap 72). Tra l' intelletto in atto e l' intelletto acquisito, alcuni filosofi arabi pongono anche l' intelletto in capacità ; e sembra che intendano con ciò l' intelletto in atto divenuto una capacità (v. cap. 52), prima che sia pervenuto in realtà al grado dell' intelletto acquisito (v. il libro Tarifat *(b)* citato nel Dizionario di Freytag, alla parola עקל, e l' analisi della filosofia d' Ibn-Sinà, in Sharestani, pag. 418 del testo arab. e tom. 2. pag. 317, della traduz. tedes.). È una distinzione sottile, della quale non si comprende bene la importanza, e che, a quel che sembra, non fu generalmente ammessa. — Ibn-Falkira, annoverando i diversi intelletti (v. Appendice del More-ha-Morè, al principio del cap 1, pag. 141), non parla dell' intelletto in capacità (השכל בקנין). Gli studi e la speculazione filosofica, benchè siano

(a) Temistio, sopranominato, per la sua eloquenza, Eufrade, cioè bel parlatore, nacque in una piccola città di Paflagonia, verso l' anno 330 dell' E. V. Figlio del filosofo Eugenio, ebbe un' educazione distinta. Fu successivamente professore in Nicomedia, Costantinopoli e Roma, e consacrò molti anni della sua vita ad uffici politici. Costanzo lo ebbe carissimo, ed altrettanto fu caro a Giuliano ed ai suoi successori. Educò Arcadio, ebbe amico Gregorio Nazianzeno e scolari Libanio ed Agostino. Espose filosofia dedotta da Aristotile, Pitagora e Platone. Sono famosi i suoi Commenti. Giuliano lo chiamava : Interprete degli antichi saggi. — Jerofante de' misteri della filosofia. (Maroni).

(b) V. cap. 51. n. 19. (Maroni).

Digitized by Google

cose necessarie per lo sviluppo dell' intelletto hilico, non basterebbero soli a farlo giungere al grado dell' intelletto in atto e dell' intelletto acquisito. Come ogni cosa la quale non sia che in potenza, l' intelletto ha bisogno, per passare all' atto, o all' entelechia, di una causa che sia fuori di lui stesso, e questa cosa è l' intelletto attivo universale, l' ultima intelligenza delle sfere (v. part. 2. cap. 4, ed Ibn-Sinà, nell'opera di Schahrestani, pag. 426, traduz. tedes. tom. 2. pag. 328). È per l' influenza di quest intelletto attivo che si forma l'intelletto acquisito, considerato come la sua emanazione (onde nella versione ebraica, השכל הנאצל, *l' intelletto emanato*), e che perviene, in alcuni uomini eletti a identificarsi affatto coll' intelletto attivo universale (v. cap. 62 ed il mio art. Ibn-Roschd, l. c. pag. 167 e 169). Parleremo in altri luoghi, più minutamente di questa teoria, della quale abbiamo creduto dare quì un' idea generale. È facile comprendere che la sua oscurità cagionò molte divergenze di opinioni ; e le ipotesi che andavano a cercare sino nelle regioni inacessibili dello spirito umano, lasciavano una via aperta all' immaginazione, ed i filosofi arabi più illuminati non poterono evitare di abbandonare quì il vero terreno della speculazione filosofica, per perdersi in visioni. « Neppure uno, dice Ibn-Falkira, ha un' opinione ferma su questo soggetto, e di sovente veggiamo lo stesso autore cangiare di opinione e dire in un' opera tutt' altro di quello che disse in un' altra. V. Morè-ha Morè, lib. 2. cap. 25. pag. 11. (Munk).

(10) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: — והפשיט צורתו מחומר שלו וצייר הצורה מופשטת — Il verbo פשט, nel linguaggio biblico significa, *spogliare degli abiti*, come: ופשט את בגדיו « *Si spoglierà dei suoi abiti.* (Levit. 6 , 4) ; e talvolta significa, scorticare gli animali, come, per esempio והפשיט את העלה « *Scorticherà l' olocausto.* (Levit. 1 , 6). — I Rabbini del medio evo l' usarono nel senso di astrarre, cioè, fare quella operazione mentale, per la quale di un' idea composta si considerano alcuni elementi, od uno solamente. Anche i Grammatici, chiamarono — שם מפשט — il nome astratto, che indica la qualità segregata del suo soggetto. (Maroni).

(11) V. Scem-Tob nel suo commento. (Maroni).

(12) Cioe, la parte intelligente dell' anima umana. (Munk).

(13) Letteralmente: *la realtà dell' intelletto e la sua quiddità.* (Munk).

(14) Vuol dire: poichè ciò che costituisce l' essenza stessa dell' intelletto è la sua azione, e la sua azione altro non è che lui stesso, ne risulta, nell' esempio dato, che l' intelletto in atto, non è altro assolutamente che quell' albero. (Munk)

(15) Cioè, di pensare. Vi è quì nel testo una leggiera inversione. La traduzione letterale sarebbe: . . . . *l' azione di ogni intelletto, che è di essere intelligente (o di pensare), è (nello stesso tempo) la sua essenza.* (Munk).

(16) Letteralmente: *in tutto ciò che è pensato in atto,* ossia, ogni volta

Digitized by Google

che il pensiero si è realmente identificato colla cosa che ha per oggetto e ne compresse la forma o il vero essere. (Munk).

(17) Cioè, dell' intelletto passivo che è in un individuo qualsiasi. V. nota 9 (Munk).

(18) Cioè, l' albero in sè stesso, considerato, in quanto può divenire un oggetto del pensiero, è una cosa intelligibile in potenza. (Munk).

(19) V. cap. 47, nota 6. (Maroni).

(20) Letteralmente: *non troverai mai l' intelletto una cosa, l' intelligibile un' altra.* (Munk).

(21) Alcune edizioni della versione d' Ibn-Tibbon aggiungono la parola תמיד *(sempre)*, che non si trova in alcuni manoscritto del testo arabo. (Munk).

(22) V. Arist. Metaf. lib. 12, cap. 7 ed in questo cap. n. 1. (Munk).

(23) V. Arist. l. c. (Munk).

(24) V. cap. 62, e in questo cap. n. 9. (Munk).

(25) Come dice l' autore in altri luoghi, l' intelletto saparato onde emanano le forme, subisce talvolta, nella sua azione, una interruzione, la causa della quale non è in lui stesso, ma proviene dal non essere la materia, sulla quale agisce, atta a ricevere la forma. Se dunque l' intelletto attivo non si manifesta sempre in una maniera eguale, non si deve dedurne che possa talora essere in potenza e talora in atto; poichè desso è essenzialmente energìa, e l' interruzione della sua azione ha la sua causa in ostacoli esterni. V. part. 2. di quest' opera, cap. 12. e cap. 8. (Munk).

(26) In altri termini: l' essenza divina è il pensiero che ha per oggetto sè stesso: ella è nello stesso tempo il pensiero, il soggetto che pensa e l' oggetto che è pensato. (Munk).

(27) Letteralmente: *abbiamo più volte ripetuto questo* soggetto in questo capitolo, *perchè gli spiriti sono molto estranei a questa concezione.* (Munk)

(28) Ibn-Tibbon ha: ולקיחת משל המוחש, ed Al'-Harizi: והנני מדבר על דמיון המורגש — Il senso è: Io non credo che ti lascerai confondere dall' immaginazione, nè che tu voglia assomigliare questo soggetto alle cose puramente sensibili, chiamando in tuo soccorso la facoltà immaginativa, che non deve intervenire in ciò che è del dominio della intelligenza. L' autore si rivolge al suo discepolo (v. Introduz.), dicendo essere sicuro di essere ben compreso da lui; altrimenti non gli avrebbe diretto questo Trattato, che fu composto solo per quelli che abbiano studiata filosofia. (Munk).

Digitized by Google

CAPITOLO LXIX.

I filosofi, come sai, chiamano Iddio la causa prima (1); ma quelli che sono conosciuti col nome di Mo'tecallemin (2), evitano, con grande cura, questa denominazione e chiamano Iddio l' agente. Eglino credono che vi sia una grande differenza tra il dire causa e dire agente: poichè, dicono, se noi dicessimo che Dio fosse una causa, ne risulterebbe necessariamente che esistesse l' effetto, il che condurrebbe all' eternità del mondo e (ad ammettere) che il mondo gli fosse coesistente in un modo necessario (3); ma se noi diciamo agente, non ne conseguita necessariamente che l' oggetto dell' azione esista insieme con lui, poichè l' agente può essere anteriore alla sua azione; e giungono sino ad immaginare che l' agente non possa dirsi agente se non a condizione di essere anteriore alla sua azione (4).

Così ragiona chi non sa distinguere tra ciò che è in potenza e ciò che è in atto; poichè bisogna sapere che non vi è alcuna differenza tra le parole causa ed agente; poichè anche la causa, se tu la prendi in potenza, precede il suo effetto nel tempo, ed invece se è una causa in atto, l' effetto consiste, necessariamente, con quella causa in atto (5). Così, se prendi l' agente come agente in atto, ne risulta, necessariamente, che l' oggetto della sua azione esiste; poichè l' architetto, prima di fabbricare la casa, non è architetto in atto, ma architetto in potenza (6) (come la materia della casa, prima che questa sia fabbricata, è una casa in potenza); ma quando fabbrica, diviene architetto (7) in atto, e ne consegue allora necessariamente che esiste (nello stesso tempo) una casa fabbricata. Non guadagneremo dunque nulla pre-

Digitized by Google

ferendo la denominazione di agente a quella di causa. E (veramente) quì vogliamo unicamente stabilire l' eguaglianza delle due denominazioni, e (mostrare) che, come noi chiamiamo Iddio agente, quando anche l' oggetto della sua azione non esiste ancora, (e ciò perchè non vi è nulla che possa ritenerlo ed impedirgli di agire quando il voglia,) così ci è permesso chiamarlo causa assolutamente nello stesso senso, quando anche l' effetto non esista ancora.

Ciò che addusse i filosofi a chiamare Iddio causa ed a non chiamarlo agente, non fu la loro opinione, ben conosciuta, concernente l' eternità del mondo, ma bensì altre ragione che, brevemente, ti dirò. Già fu dichiarato nella Fisica, che esistono diverse cause per tutto quello che ha una causa (8) e che sono quattro, cioé: la materia, la forma, l' agente (o l' efficiente) ed il fine (9), è che ve ne sono delle prossime e delle lontane (10) (11): ciascuna di queste quattro è chiamata causa. Tra le loro opinioni, una di quelle che io non contesto è questa; che Dio è nel tempo stesso l' efficiente, la forma ed il fine: è in questo senso che fu detto che Dio è la causa, il che abbraccia quelle tre cause, e vuol dire che Dio è l' efficiente del mondo, la sua forma ed il suo fine (12). Voglio dunque spiegarti in questo capitolo, in qual senso fu detto di Dio, che è l' efficiente (o l' agente), e che è anche la forma del mondo ed il suo fine. Non ti devi curar di sapere se Iddio abbia liberamente prodotto il mondo, o se questo, come (i filosofi) pensano, coesisti necessariamente con lui (13); poiche si entrerebbe su di ciò in molte parole, come conviene ad un tale soggetto (14). Qui voglio solo (stabilire) che Dio è l' efficiente, dei fatti particolari che avvengono nel mondo, come è l' efficiente del mondo nel suo complesso. Ecco dunque quel ch' io dico: Già fu dichiarato nella Fisica che, per ciascuna di queste quattro specie di cause, bisogna cercare un' altra causa, onde si troveranno prima, per la cosa che è prodotta, le sue quattro cause, immediate, e poscia si troveranno per queste altre cause, e, per queste cause (secondarie), altre cause ancora, sinche si arriverà alle cause prime. Così, per esempio, una tal cosa

Digitized by Google

è l' effetto prodotto da un tale efficiente, che avrà pure il suo efficiente, e così di seguito, sino che si arriverà ad un primo motore che sarà il vero efficiente di tutte queste cose intermedie (15). In fatti ; sia A mosso da B, B da C, C da D, e D da E ; e ciò non potendo estendersi all' infinito, arrestiamoci, per esempio, ad E, nè certo si può dubitare, che E è il motore di A, di B, di C e di D, e con ragione si potrà dire riguardo al moto di A, essere E che lo fece. È per tal modo che ogni fatto nell' universo, sia poi qualsivoglia l' efficiente immediato che l' abbia prodotto (16), è attribuito a Dio, come dichiareremo (altrove) ; e quindi egli ne è la causa più lontana, in quanto è efficiente.

Così, se seguitiamo le forme fisiche, che nascono e periscono, troveremo che devono necessariamente esser precedute (ciascuna) da un' altra forma che prepara la tal materia a ricevere la tal forma (immediata) ; ed anche quella seconda forma, sarà preceduta da un' altra (e così di seguito,) sinchè arriveremo all' ultima forma che è necessaria per l' esistenza di quelle forme intermedie, le quali sono la causa della suddetta forma immediata. Quella forma ultima di tutta l' esistenza è Dio. Se diciamo che è la forma ultima di tutto l' universo, non si deve credere che si voglia alludere a quella forma ultima, della quale dice Aristotile, nella Metafisica, che non nasce, nè perisce ; poichè la forma della quale egli parla è fisica, non un' intelligenza separata (17) ; e quando noi diciamo che Dio è la forma ultima del mondo, non è come la forma avente materia è una forma per quella materia, in guisa che Dio sia una forma per un corpo (18). Non è così che si deve intendere, ma nel modo seguente : come la forma costituisce il vero essere di tutto ciò che ha la forma, onde perendo la forma, anche l' essere perisce, così Dio si trova in un rapporto assolutamente uguale con tutti i principj più lontani dell' esistenza (19) ; poichè è per l' esistenza del Creatore che tutto esiste, ed Egli è che ne perpetua la durata mediante ciò che si chiama la effusione, come dichiareremo in uno dei capitoli di questo Trattato (20). Se dunque la non esistenza del Creatore fosse ammissibile, piu non esisterebbe l' universo intiero, poichè ciò che costituisce le sue cause lontane

Digitized by Google

cesserebbe, come gli ultimi effetti e ciò che è intermedio ; e, per conseguenza Dio è all' universo quello che è la forma alla cosa che ha una forma ond' è cio che è, essendo la forma che costituisce il suo vero essere. Tale è dunque il rapporto di Dio al mondo, e percio si dice che è la forma ultima o la forma delle forme ; il che vuol dire che è quello su cui si appoggia finalmente l' esistenza e la conservazione di tutte le forme del mondo, le quali esistono per lui, come le cose dotate di forme sussistono per le loro forme. Ed è perciò che fu chiamato nella nostra lingua חי העולמים , il che significa che è la vita del mondo, come sarà dichiarato più avanti (21).

Così pure avviene per ogni fine (22), poichè quando una cosa ha un tal fine, devi cercare per quel fine un altro fine. Se, per esempio, tu dici che la materia di quel trono è di legno, il suo efficiente il legnajolo, la sua forma il quadrato di tale o tale figura, ed il suo fine di sedervisi sopra ; devi poscia domandare : A qual fine si seggono sul trono ? Alcuno ti risponderà : Perchè quello che vi siede sopra sia innalzato. Ma tu domanderai ancora : A qual fine deve essere innalzato dal suolo ? E ti sarà risposto : Affinchè, così seduto, sia grande agli occhi di quelli che lo veggono. Ed a qual fine, tu seguiterai, deve apparir grande a quelli che lo veggono ? Affinchè, ti verrà risposto, sia temuto e rispettato. Ma tu domanderai di nuovo : A qual fine deve essere temuto ? E ti verrà detto : Affinchè si obbedisca al suo ordine. Ma, a qual fine, soggiungerai ancora, deve obbedirsi al suo ordine ? E ti sarà risposto : Affinchè impedisca agli uomini di farsi a vicenda del male. E se tu domandassi ancora : A qual fine ? ti sarà risposto : Perchè la loro esistenza continui in buon ordine. E così sarà, necessariamente di ogni nuovo fine, sinchè si arriverà finalmente (secondo un' opinione che sarà spiegata (altrove)), alla semplice volontà di Dio, in guisa che, in ultimo si risponderà : Così volle Iddio ; ovvero (si giungerà), secondo un' altra opinione, all' esigenza della divina sapienza, come spiegherò ; onde si risponderà, in ultimo : Così esige la sua divina saggezza (23). La serie dunque di tutti i fini arriverà, secondo queste due opinioni, alla volontà ed alla saggezza di Dio. Ma

Digitized by Google

queste, secondo il nostro avviso, sono la sua essenza, poichè già fu dichiarato che l' intenzione, la volontà e la saggezza di Dio non sono cose fuori della sua essenza, ossia, diverse della sua essenza (24). Risulta quindi, che Iddio è la fine ultima di ogni cosa ; ed ogni cosa ha per fine di divenire simile a lui in perfezione, quanto ciò sia possibile, ed è in tal modo che si devono intendere (le parole) la sua volontà, che è la sua essenza, come sarà dichiarato (25). È dunque perciò che (Iddio) fu chiamato il fine dei fini.

Così ti ho dichiarato in qual senso fu detto che Iddio è efficiente, forma e fine ; e perciò (i filosofi) lo chiamarono causa, non solamente agente (o efficiente). Sappi che alcuni pensatori (26), tra i Motécallemin, spinsero l' ignoranza e l' audacia sino a sostenere che, quando anche si ammettesse che il Creatore potesse non esistere, non ne conseguiterebbe che la cosa prodotta dal Creatore, ossia, il mondo, dovesse pur cessare di esistere ; poichè (dicono) non è necessario che quello che fu fatto perisca, perchè l' autore, dopo averlo fatto, cessò di esistere. Ciò che dissero sarebbe vero se Dio fosse solo efficiente, e se la cosa fatta non avesse bisogno di lui per prolungare la sua durata, come, quando muore il legnajuolo, non si perde perciò il cofano (che fece), poichè non è egli stesso che ne prolunga la durata. Ma poichè Dio è anche la forma del mondo, come abbiamo dichiarato, ed è quegli che ne prolunga la permanenza e la durata, è impossibile (supporre) che possa cessare di essere quegli che dà la durata, e che tuttavia la cosa che non ha durata se non da lui possa continuare ad esistere (27).

Ecco dunque di quale grande errore sarebbe quest' asserzione : che Dio fosse solo efficiente, e che non fosse nè fine, nè forma.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXIX.

(1) Il testo arabo esprime quì e più avanti la parola *causa*, con due parole diverse, *illá* e *sebeb* che le due versioni ebraiche tradussero עלה e סבה — Queste due parole, nella terminologia filosofica degli Arabi, sono affatto sinonimi, come dice Ibn-Roschd, nel suo *Compendio della Metafisica*, lib. 1, (vers. ebr.): — הסבה והעלה שני שמות נרדפים והנה יאמרו על הסבות הארבעה אשר הם הפועל והחומר הצורה והתכלית

« *Sebeb e illá sono due nomi sinonimi che si dicono delle quattro cause, cioè: l' efficiente, la materia, la forma ed il fine.* » — La denominazicne di causa prima, della quale l' autore parla quì, familiarissima ai filosofi arabi ed agli scolastici, si lega intimamente al sistema di Aristotile, che ci fa vedere nel primo motore, o in Dio, l' ultimo termine a cui la nostra intelligenza arriva necessariamente, risalendo la serie degli esseri e delle cause. Questa causa prima è, secondo Aristotile, una condizione necessaria della scienza, che sarebbe impossibile se le cause si estendessero all' infinito, poichè l' illimitato sfugge alla scienza. V. *Fisica*, lib. 8, cap. 5 *Metaf.* lib. 2, cap. 2; lib. 12, cap. 7 e seg. Questo capitolo, come il precedente, serve a compimento di ciò che l' autore disse riguardo agli attributi; e vi si dimostra che Dio è, nello stesso tempo, la causa efficiente, la causa formale, e la causa finale dell' universo, e che queste tre cause, in lui, sono affatto identiche, e non indicano che una sola cosa, ossia, la sua stessa essenza *(a)*. (Munk).

(2) V. Introduzione, nota 19, e più avanti, cap. 71. (Munk).

(3) L' esistenza della causa, come tale, implica necessariamente,

(a) Nulla vi è tanto familiare allo spirito, quanto le nozioni di effetto e di causa, nulla di più universale, di più evidente e di un' applicazione più costante, quanto il rapporto che li unisce e che si chiama il rapporto o il principio di causalità; parola che significa: La potenza e l' azione d' una causa nel produrre il suo effetto.

Ogni opera finita, ogni azione giunta al suo intiero sviluppo, suppone: 1. un agente dalla cui potenza sia stata prodotta; 2. un elemento o una materia dalla quale sia stata tratta — 3. un piano, un' idea secondo la quale sia stata concepita; 4. un fine pel quale sia stata eseguita. Per esempio: una statua non può essere stata prodotta senza uno statuario, senza un masso di marmo o un pezzo di bronzo, senza un piano preconcetto nel pensiero dell' artista, senza un motivo che ne abbia sollecitata l' esecuzione. Queste quattro condizioni, sembrando essere inseparabili e concorrere simultaneamente ad uno stesso risultato, furono ammesse col medesimo titolo ed indicate col nome stesso di cause. L' agente, fu chiamato causa efficiente; l' elemento o il soggetto, causa materiale; l' idea, causa formale; e lo scopo, fu detto causa finale. Aristotile fu il primo che stabilì questa classificazione, piena di sagacità e profondità; dopo Aristotile fu consacrata da tutti i filosofi scolastici, ed entrò poscia con alcune modificazioni nel linguaggio della filosofia moderna. La causa materiale non è che l' idea di sostanza — la causa è inseparabile dalla sostanza — la causa formale ci mostra il rapporto necessario della azione e del pensiero, della volontà e dell' intelligenza; la causa finale quello di un atto libero con un motivo supremo suggerito dalla ragione; ma la nozione dell' atto stesso ed il legame che lo riunisce alla potenza che il produce, in una parola, il rapporto di causalità propriamente detta non esiste che nell' idea di causa efficiente. (Maroni).

Digitized by Google

quella dell' effetto, e chiamando Iddio la causa prima, dichiariamo con ciò che il mondo, il quale è l' effetto di quella causa, esistette mai sempre. Questo ragionamento dei Motècallemin è quasi come quello che fece Plotino *(a)*, quando disse che chiamando Iddio la causa, diciamo una cosa che non conviene a lui ma a noi ; poichè noi dipendiamo da lui, ed egli invece è per sè stesso. (Eneades, 6, 9, 3). V. Ritter *(b)*, Genschichte der Ppilosophie, tom. 4, pag. 579. (Munk).

(4) Più letteralmente: *Più ancora, eglino non si figurano neppure l' idea di agente, come agente, se non quale anteriore alla sua azione* ; ossia, credono che l' idea stessa che si riferisce alla parola agente implichi la anteriorità. (Munk).

(5) Letteralmente: *il suo effetto esiste, necessariamente per la sua esistenza come causa in atto*. Nella versione d' Ibn-Tibbon, invece di העלה במציאות, si deve leggere: במציאותה עלה — (Munk).

(6) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon aggiungono quì le parole — וכשיבנה אז הוא בונה בפעל, *e quando fabbrica è architetto in atto*. Queste parole, non si trovano nè nel testo arabo, nè nei mss. della versione d' Ibn-Tibbon. Furono certo aggiunte dai copisti per un equivoco cagionato dalla stessa versione, che, più avanti, ha le parole אז הוא נבנה, invece di אז הוא בונה, onde, senza le parole aggiunte, mancherebbe qualche cosa al complesso di questo passo, poichè non vi sarebbe fatta menzione dell' architetto in atto. V. la nota seg. (Munk).

(7) La versione d' Ibn-Tibbon ha נבנה (*fabbricato, costrutto*). Al-'Harizi fu più esatto ponendo la parola בנאי, ma omise del tutto, nella sua versione, le parole che noi consideriamo come una parentesi (Munk).

(8) Cioè, per ogni essere fuori del primo motore, o Dio. (Munk).

(9) V. Aristotile, *Fisica*, lib. 2. cap. 7, dove queste quattro cause sono indicate come segue : la *materia*, la *forma, ciò che muove*, o la *causa motrice*, il *perchè* o la *causa finale*. La *causa formale*, la quale fa che una cosa sia ciò che è, forma l' essenza della cosa (v Ultimi Analitici, 2, 11, Fisica, 2. 3, Metafisica, 1, 3) ; la causa motrice, chiamasi anche l'efficiente; e la causa finale, lo scopo (Metafisica, 5,2 et passim.)*(c)* (Munk)

(10) V. Aristotile; Ultimi Analitici, lib. 1, cap. 13, (edizione di Bekker *(d)* ; Metafisica, lib. 8, cap. 4. (Munk).

(a) V. cap. 51, nota 23, *b*. (Maroni).

(b) Enrico Ritter, filosofo tedesco, nacque in Zerbst nel 1791. Seguì i corsi di filosofia nell' Università di Halla e compì i suoi studi filosofici in quella di Berlino. Fra le molte sue opere storiche e filosofiche, è celebre l' opera grandiosa, che è il riepilogo degli studj di tutta la sua vita, cioè : Geschichte der Philosophie (Storia generale della Filosofia), seguita da un altro libro, Sulla filosofia tedesca dopo Kant. (Maroni).

(c) V. in questo cap. nota 4, *a*. (Maroni).

(d) Emanuele Bekker, filologo tedesco, nacque a Berlino, nel 1785. Fece i suoi studj ad Halle sotto il celebre Wolf, chè lo riguardava come il più distinto de' suoi allievi. Fu professore di letteratura greca a Berlino. Viaggiò molto per visitare i mss. delle più celebri Biblioteche. Le sue opere sono molte ed importantissime. Fece eccellenti edizioni, de' migliori classici e filosofi greci, ed a lui si deve la revisione del testo greco dei migliori storici greci e latini. (Maroni).

Digitized by Google

(11) L' autore vuol dire, vicine o lontane dalla causa immediata e come spiegherà più avanti. (MARONI).

(12) Cioè, che Iddio è in uno la causa efficiente, la causa formale e la causa finale del mondo. L' idea del primo motore, che non è mosso e che è pura energia, esclude la causa materiale. Questa è spesso rappresentata da Aristotile come ciò che è per necessità, ed opposta alle altre tre cause, che rappresentano il moto ed il vero essere, e che si riassumono in una sola causa, che è il fine. V. Fisica, lib. 2. cap. 7. 9, ed il trattato delle Parti degli Animali. lib. 1, cap. 1. Così l' idea dell' anima che è entelechia *(a)*, esclude la causa materiale; e perciò Aristotile dice che l' anima è la causa che segue le tre specie di causa. (Trat. dell' Anima, lib. 2, capitolo 4). (MUNK).

(13) Letteralmente: *o se (il mondo) ne derivi necessariamente*, ossia, se l' esistenza del mondo sia una conseguenza necessaria di quella di Dio, in guisa che il mondo sia eterno, non creato della libera volontà di Dio. (MUNK).

(14) Questa quistione è lungamente trattata nella seconda parte di quest' opera. (MUNK).

(15) Vedi i passi di Aristotile, citati alla nota 1, di questo capitolo. (MUNK).

(16) Letteralmente: *quando anche l' abbia fatto chiunque l' abbia fatto tra gli efficienti prossimi*. (MUNK).

(17) Aristotile mostra in molti luoghi della sua Metafisica, che la materia prima e la forma prima non nascono, nè periscono. In tutto l' universo, la nascita e la distruzione o corruzione, altro non sono che il cangiamento; ciò che nasce, nasce da una cosa (che è la materia), ricevendo la forma (per la quale solamente è ciò che è), e perisce perdendo la sua forma. È dunque chiaro che l' idea della materia esclude la nascita e la distruzione, e così dicasi della forma; poichè, affinchè la materia o la forma potesse nascere e perire, bisognerebbe che ciascuna delle due fosse composta ugualmente, di materia e di forma, il che si estenderebbe all' infinito, se non ci arrestassimo ad una prima materia e ad una prima forma, le quali, per conseguenza, non possono, nè nascere, nè perire. Sembra che Maimonide voglia alludere particolarmente ad un passo del libro 7. della Metafisica, cap. 8, dove Aristotile dice, presso a poco, quanto segue: Poichè ciò che nasce, nasce da una cosa (la causa efficiente) e di una cosa (la materia), e diviene una cosa (non per la forma), la cosa efficiente non fa nè la materia sola, nè la forma sola. Chi, per esempio, fa una sfera di bronzo, non fa nè il bronzo nè la forma sferica in sè stessa, ma dà quella forma al bronzo, che ne è il substratum. Se la causa efficiente facesse realmente quella forma in sè stessa, questa nascerebbe da una cosa e si comporrebbe ugualmente di

(a) V. cap. 68, nota 9. (MARONI).

Digitized by Google

materia e di forma, e le nascite si continuerebbero all' infinito. È dunque chiaro, che la forma, o ciò che nelle cose sensibili può chiamarsi la figura non nasce : non vi è dunque nascita per questa, nè per quello che è in sè stesso, che nasce sempre in altra cosa, o dall' arte, o dalla natura o da una facoltà. V. Aristotile, ivi. V. anche Metaf. 7, 15 ; 8, 3, 5 ; 12 ; 3. Si vede che quì si tratta veramente, come dice Maimonide, di ogni forma in generale, o della forma fisica inseparabile dalla materia, non solamente della forma prima assoluta, o del primo motore. (MUNK).

(18) Iddio, pur mettendo in moto la sfera celeste, a cui dà la forma, è tuttavia affatto distinto da quella sfera, come il nostro autore dichiarerà in altri luoghi. V. il cap. seguente, ed il cap. 4. della parte seconda di quest' opera *(a)*. (MUNK).

(19) In questo passo dovemmo allontanarci un poco dal testo arabo la costruzione del quale è poco regolare ed anche poco logica. Ecco la traduzione letterale : « Non è in tal modo che ciò fu detto, ma, come o- « gni essere dotato di forma non è ciò che è se non per la sua forma, e « quando la sua forma perisce il suo essere perisce e cessa ; così un « rapporto assolutamente simile è il rapporto di Dio a tutti i principj più « lontani dell' esistenza. » — Il senso è, che Dio è chiamato la forma ultima, perchè fa esistere i principj di tutto ciò che è, (principj) che sono lontani dalle cause che riconosciamo come immediate. (MUNK).

(20) V. parte seconda, cap. 12. (MUNK).

(21) V. cap. 72, verso la fine, dove l' autore cita queste parole del libro di Daniel (12, 7) : וישבע בחי העולם — Le parole : חַי הָעוֹלָמִים non si trovano nella Scrittura, ma nel formulario delle orazioni. Ibn-Falkira sembra aver letto anche nel nostro passo : חי העולם — V. Morè-ha-Morè, pag. 37. *(b)*. (MUNK).

(22) Cioè, per ogni causa finale. L' autore dimostrerà che le cause finali, come le cause efficienti e formali, riescono finalmente ad un' ultima causa, o ad un fine ultimo, che è Dio. (MUNK).

(23) V. la terza parte di quest' opera, cap. 13, dove l' autore si estende più lungamente su questa materia. Riguardo alle due opinioni

(a) Questo passo dell' autore è tradotto dall' Ibn-Tibbon come segue :

כי אין אמרנו עליו ית' שהוא צורת העולם האחרונה על דמיון היות הצורה בעלת החמר צורה לחמר ההוא עד שיהיה הוא ית' צורה לנשם — Il senso è :

quando noi diciamo che Dio è la forma ultima del mondo, non significa che sia come ogni altra forma, che si congiunge alla materia, poichè allora sarebbe prima in potenza e passerebbe all' atto al ricongiungersi colla materia, divenendo un essere composto, nè quindi sarebbe un essere semplice di necessaria esistenza. Ma, Iddio è affatto separato e distinto da ogni creatura, che ebbe l' essere da lui, ed è chiamato la forma ultima di ogni cosa, perchè fa esistere i principj, più lontani dalla causa immediata, e perchè per l' esistenza di lui tutte le cose esistono e si conservano, mediante ciò che si chiama effusione, come ogni essere è, per la propria forma, quello che è. (MARONI).

(b) V. cap. 68, nota 4. (MARONI).

Digitized by Google

a cui quì si allude, vedi Ivi, capit. 17, (2 e 3 opinione), e 2. parte, capitolo 18 (MUNK).

(24) V. cap. 53. Non abbiamo potuto seguire esattamente la costruzione del testo: eccolo a parola per parola: « perciò la serie di o-« gni fine riuscirà, secondo queste due opinioni, alla sua volontà ed « alla sua sapienza, delle quali fu dichiarato secondo la nostra opi-« nione, che sono la sua essenza, e che la sua intenzione, la sua vo-« lontà, o la sua sapienza, non sono cose che escono dalla sua es-« senza, ossia, che siano diverse dalla sua essenza. » (MUNK).

(25) V. parte 3., cap. 13 ed ivi, cap. 27 e 53 ed in questa parte, cap. 54, verso la fine, quello che l' autore dice della perfezione umana. (MUNK).

(26) V. cap. 51, nota 19. (MUNK).

(27) Letteralmente: *è impossibile che chi fa durare si perda e che (tuttavia) resti quello che è fatto durare e che non ha durata se non per la prolungazione che riceve.* (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO LXX.

La parola רכב (1), è un omonimo, che nel suo primo significato (2), indica la maniera solita di montare sopra una cavalcatura (3); p. es.: והוא רכב על אתונו « *Egli era montato sopra la sua asina. (Num. 22, 22).* Poscia fu, metaforicamente, usato nel senso di dominare sopra una cosa, poichè il cavaliere domina e governa la sua cavalcatura; ed è in questo senso che fu detto: ירכיבהו על במתי ארץ « *Lo fa montare sulle alture della terra. (Deut. 32, 13)* (4) — והרכבתיך על במתי ארץ « *Ti farò montare sulle alture della terra. (Isaia, 58, 14),* il che vuol dire: voi dominerete sui luoghi altissimi della terra (5); (come) ארכיב אפרים « *Farò cavalcare Efraim. (Osea, 10, 11)* — ossia, lo farò regnare o dominare (6). È in questo senso che fu detto di Dio: רכב שמים בעזרך « *Quegli che sormonta i cieli in tuo ajuto. (Deut. 33, 26).* il che vuol dire: quegli che domina sul cielo (7). Così le parole לרכב בערבות *che cavalca su 'Araboth. (Salmi, 68, 5).* significano: quegli che domina sopra 'Araboth (8), poichè è la sfera superiore che circonda tutto (9), come i Dottori lo ripetono in molti luoghi, dicendo (10) che vi sono sette cieli e che 'Araboth è il più alto che li circonda tutti. Nè tu devi censurarli perchè contarono sette cieli (solamente), sebbene ve ne siano di più; poichè talvolta non si considera se non come un globo solo, quello che tuttavia contiene molte sfere, come è chiaro per quelli che studiano questa materia, e come dichiarerò (altrove) (11). Quì voglio solo (mostrare) com' essi dicano chiaramente, essere 'Araboth il piu alto di tutti (i cieli), e come si parli di 'Araboth quando si dice: רכב שמים בעזרך —

Digitized by Google

Vi è un passo in *'Haghiga* (חגיגה) dove si dice (12): = ערבות רם ונשא שכן עדי שנ' סלו לרכב בערבות ומנא לן דאקרי שמים כתיב הכא לרכב בערבות וכתיב התם רכב שמים —

« *Al di sopra di 'Araboth risiede l' altissimo* (13), *poichè è detto: Esaltate quegli che sormonta 'Araboth. (Salmi, 68, 5). E donde sappiamo se così si chiama il cielo? Dacchè qui è scritto:* — לרכב בערבות *ed altrove è scritto:* רכב שמים — È dunque manifesto che si allude sempre ad una sola sfera, quella che circonda l' universo, riguardo alla quale udirai ancora altre cose. Nota bene com' essi dicano: l' Altissimo risiede al di sopra di lui, e non dicano: risiede in lui; poichè se avessero detto in lui, sarebbe stato (come) assegnare un luogo a Dio, o dire che Dio sia una facoltà in lui (14), come pensavano le sette dei Sabei (15), cioè, che Dio sia lo spirito della sfera celeste. = Dicendo dunque, risiede sopra di lui, dichiararono che Dio è separato dalla sfera e che non è una facoltà in lei (16).

Sappi anche che l' espressione רכב שמים *(cavalca sul cielo)*, contiene una comparazione ben notevole. Poichè il cavaliere è superiore alla cavalcatura (superiore è quì detto impropriamente (17), poichè il cavaliere non è della stessa specie della cavalcatura), ed oltre a ciò, è il cavaliere che fa muovere la bestia e la fa camminare come vuole: questa è per lui uno stromento di cui dispone a sua volontà, ed egli invece, è indipendente da lei, e, ben lungi di essere a lei congiunto, é cosa fuori di lei. Così Dio (che il suo nomé sia glorificato!) è il motore della sfera superiore, pel motó della quale si muove tutto ciò che è mosso entro di lei; ma Dio è separato da lei, e non é una facoltà in lei. Nel Berescith Rabbà, i Dottori, spiegando questa divina proposizione: = מְעוֹנָה אלהי קדם

« *Una dimora, (è) il Dio eterno. (Deut. 33, 27)*, si esprimono così (18): הוא מעון עולמו ואין עולמו מעונו « *Iddio è la dimora del mondo non il mondo è la sua dimora,* e soggiungono poi (assomigliando Iddio ad un cavaliere, montato sopra un cavallo): = הסוס טפילה לרכב ואין הרכב טפל לסוס הדא הוא דכתיב כי תרכב על סוסיך

Digitized by Google

« *Il cavallo è accessorio al cavaliere, non è il cavaliere accessorio al cavallo, e come è scritto* : quando tu monti sui tuoi cavalli. (Habakuk, 3, 8). Sono queste le loro proprie parole : riflettivi bene, e comprenderai che dichiararono con ciò quale sia il rapporto di Dio colla sfera, cioè, che questa è il suo strumento con cui governa l' universo (19). In fatti, quando trovi presso i Dottori (quest' asserzione), che nel tal cielo vi sia una cosa e nel tal cielo un' altra cosa (20), non si deve intendere che nel cielo vi siano degli altri corpi, oltre il cielo, ma il senso è che le facoltà (della natura), che fanno nascere tale o tale cosa e ne mantengono la regolarità, derivano da tale o tale cielo. Sia prova di ciò quello che dicono i Dottori: ערבות שבו צדק ומשפט וצדקה גנזי חיים גנזי שלום גנזי ברכה ונשמתן של צדיקים ורוחות ונשמות שעתידות להבראות וטל שעתיד הב"ה להחיות בו את המתים — « 'Araboth, nel quale sono la giusti-« zia, la virtù, il diritto; dei tesori di vita, dei tesori di pace, « dei tesori di benedizione, le anime dei giusti, le anime e gli « spiriti di quelli che ancora devono nascere e la rugiada « colla quale l' Onnipotente farà risorgere i morti (21). È cosa evidente che niuna di tutte quelle cose, che annoveran quì, è un corpo da poter essere in un corpo; poichè la rugiada non è quì una rugiada nel senso proprio della parola. (22). Devi anche osservare che quì dicono שבו (*nel quale*) ossia, che quelle cose sono in 'Araboth (ערבות) non dicono che siano sopra di lui ; e con ciò dichiararono in certo modo, che queste cose, che esistono nel mondo, non vi esistono che mediante delle facoltà emanate da 'Araboth, del quale Iddio fece il principio di quelle cose e ve le fissò (23). Del loro numero sono i tesori di vita, il che è precisamente vero, poichè ogni vita che si trovi in un essere vivente (qualsiasi), non viene se non da quella vita, come dichiarerò più avanti (24). Osserva ancora che compresero in quel numero le anime dei giusti, come pure le anime e gli spiriti di quelli che ancora devono nascere, e questo è un soggetto di un alta importanza per chi lo sa comprendere. Poichè l' anima che sopravvive dopo la morte (dell' uomo), non è l' anima

Digitized by Google

che ha esistenza in lui al momento della sua nascita; giacchè quella che nasce con lui è solo una cosa in potenza ed una disposizione (25), ed invece la cosa che resta separatamente dopo la morte è ciò che divenne (intelletto) in atto. (26). L'anima che nasce (coll' uomo), non è neppure lo spirito che nasce (con lui); e perciò contarono (separatamente) come cose che devono nascere, le anime e gli spiriti (27); ed invece l' anima separata non è che una sola cosa (28). Già abbiamo dichiarato l' omonimia della parola רוח (*spirito*) (29), e ci siamo spiegati alla fine del libro מרע, sopra queste diverse omonimie (30).

Da ciò tu vedi che queste alte verità oggetto della speculazione dei più grandi filosofi (31), sono sparse nelle Midrascioth, che il savio indiscreto (32) leggendole superficialmente trova ridicole, perchè ne vede il senso letterale in opposizione alla realtà dell' esistenza; ma la causa di tutto ciò è, che si espressero in un modo enigmatico, perchè quei soggetti erano troppo profondi per le intelligenze volgari, come più volte si disse.

Aggiungerò per finire il soggetto del quale abbiamo cominciata la spiegazione (33), che i Dottori si assunsero di provare, con dei passi della Scrittura (34), che le cose annoverate esistono in 'Araboth, dicendo צדק ומשפט מכון כסאך צדק ומשפט דכתיב « *In quanto alla giustizia ed al diritto, è scritto: la giustizia ed il diritto sono basi del tuo trono (Salmi, 89, 15).* E così provano che anche le altre cose che annoverarono vi esistono, mostrando che sono poste in rapporto con Dio (35). Bisogna ben comprendere ciò. Nei Capitoli di Rabbì Eliezer (פרקי ר' אליעזר) (36), (al cap. 18), si dice: שבעה רקיעים ברא הב"ה ומכלם לא בחר כסא כבוד למלכותו אלא ערבות שנאמר סלו לרכב בערבות = « Il Santissimo creò sette cieli, e tra tutti non « si scelse per trono glorioso del suo regno (37) se non il « solo 'Araboth, come è detto: Esaltate quegli che cavalca « sopra 'Araboth. (Salm. 68, 5). Tale è il passo testuale, e bisogna comprenderlo. Sappi anche che un' unione di bestie da cavalcatura si chiama Mercabà (מרכבה — *muta* o *carro*), parola che è spesso usata; p. es.: ויאסר יוסף מרכבתו « *Giusep-*

Digitized by Google

pe fece attaccare il suo carro (Gen. 46, 29); così: = וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו « *Lo fece montare sulla carrozza ch' egli aveva (ad uso) del vicerè. (Ivi, 41, 43)*; מרכבת פרעה « *Le mute o i carri di Faraone (Esodo, 15, 4)*. Provasi che questo nome indica un numero di bestie, dal verso che dice: ותעלה והצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה « *Una Mercabà (o una muta) saliva ed usciva dall' Egitto per seicento monete d' argente ed un cavallo per centocinquanta (Re I - 10, 29)*, il che prova che Mercabà significa quattro cavalli. Ora, io dico: = siccome fu asserito, dalla tradizione che il trono (38) glorioso (di Dio) è portato da quattro animali, i Dottori lo chiamarono Mercabà, per somiglianza della muta, che si compone di quattro cavalli.

Ma noi fummo tratti lontano dal soggetto di questo capitolo (39). Vi saranno ancora, necessariamente, molte altre osservazioni da farsi su questa materia, ma bisogna tornare a ciò che era lo scopo di questo capitolo, (quello) di mostrare (40) che le parole רכב שמים (*quegli che cavalca sul cielo*) (Deut. 33, 26), significano: quegli che colla sua potenza e la sua volontà, fa girare e muovere la sfera circondante (41).

Così nella fine del verso, le parole ובגאותו שחקים (*e colla sua maestà gli alti cieli*), (42), significano: che colla sua maestà fa girare i cieli. Usarono dunque per il primo, (che, come abbiamo dichiarato è 'Araboth), la parola רכב (*cavalcare*), e per gli altri (usarono) la parola גאוה (*maestà*) poichè è in seguito del moto diurno, compiuto dalla sfera superiore, che si muovono tutte le altre sfere, come si muove la parte nel tutto (43), ed e la grande potenza che muove tutto, e perciò è chiamata גאוה (*maestà*).

Sia questo soggetto sempre presente al tuo spirito per (comprendere) quel che dirò più avanti, poichè contiene la prova più importante, per la quale si possa conoscere l' esistenza di Dio (ossia la circonvoluzione della sfera celeste), come dimostrerò (44). = Bisogna che tu bene lo comprenda.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXX.

(1) In questo capitolo, come si vedrà, l' autore spiega il verbo רכב applicato allegoricamente a Dio. qual primo motore, o come causa motrice e formale dell' universo. Questa spiegazione si lega al capitolo precedente, che tratta di Dio, considerato come causa. (Munk).

(2) V. cap. 21, nota 2. (Munk).

(3) Letteralmente: *il cavalcare di un uomo sopra la bestia, secondo il modo solito.* (Munk).

(4) In questo passo, della cantica, si allude alla conquista della Palestina, dov' erano potentissime nazioni, in luoghi fortissimi, chiamati במתי ארץ *(alture della terra)*, perchè nei luoghi alti, maggiore è la sicurezza, ed è più facile il difendersi dal nemico, come dicesi משגב, *(alto e sicuro ricetto)*. Quindi il senso del nostro verso è: Lo fece dominare su luoghi fortissimi e sopra popoli potenti, ossia, gli diede il possesso del loro paese. (Maroni).

(5) In tutto questo vaticinio d' Isaia (dal cap. 52, 13 sino al cap. 63 6), meno una breve interpolazione, di tempi posteriori, contenente un canto funebre per la morte del profeta stesso, Isaia; parlasi dell' ultima dispersione d' Israel, delle sue peripezie, della sua conservazione, della sua liberazione. Anche in questo passo le parole במתי ארץ, significano luoghi forti insormontabili, insuperabili. Il profeta vuol dire: Il Signore ti renderà formidabile, invitto. (Maroni).

(6) L' autore vuol dire che, anche in questo verso, il verbo רכב ha il senso di dominare, e così, in fatti, lo intesero vari commentatori. Vedi il Jar'hi, ivi, ed il Kim'hi, nel suo Lessico. Anche Jonathan, nella sua Parafrasi, lo interpreta nello stesso senso ed allusivo alla conquista della Terra di Canaan, che il profeta rammenta ai figli d' Israel, ammonendoli per la loro ingratitudine — אשריתי בית ישראל על תקוף-ארעא דאמוראה כבישין קדמיהון — Altri lo spiegano in senso contrario, cioè: Condannerò Efraim ad essere sormontato (schiavo a popoli stranieri). Ecco tutto il verso testuale: ואפרים עגלה מְלמדה אהבתי לדוש ואני עברתי על טוב צוארה ארכיב אפרים יַחרֹש יהודה ישדד לו יעקב —

« *Ed Efraim* (il regno d' Israel o delle Dieci tribù) *è una vitella abituata* (cioè, avvezza, per indolenza, a lievi lavori), *che ama di trebbiare* (ossia, ama di camminare sul grano, com' era il trebbiare degli antichi orientali, per satollarsi di biada); *ma io passai sul suo buon collo* (cioè, la privai di ogni bene), *e la condannerò ad essere sormontata* (dagli stranieri), *Giuda arerà, e Giacobbe si farà i suoi solchi* (cioè, il regno di Giuda, resterà tranquillo). (Maroni).

(7) Così pure dicono i commentatori, essere quì usato il verbo רכב

Digitized by Google

per indicare che Iddio governa il cielo, e regge e dirige tutto l' universo, come un cavaliere regge e dirige il proprio cavallo. (Maroni).

(8) Alcuni traduttori intendono qui la parola ערבות, nel senso di ערבה, *pianura deserta*, come בארץ ציה וערבה « *terra arida e deserta.* (Gerem. 51, 43), e traducono: Celebrate quegli che ci guidò nei deserti, alludendo ai prodigj che Iddio fece, per Israel nel deserto; ma la maggior parte dei commentatori spiega come l' autore: Esaltate quegli che sormonta gli alti cieli. (Maroni).

(9) V. la 2. parte, cap. 4 e seg. e questa parte, cap. 10, nota 4. (Munk)

(10) Letteralmente: *un testo dei Dottori, ripetuto in ogni luogo (dice) che vi sono* ecc. Riguardo ai sette cieli, v. Talmud di Bab. Trat. 'Haghigà, fog. 12, *b.* (Munk).

(11) V. la seconda parte, cap. 4, dove l' autore dice che, nel tempo di Aristotile, si contavano sino a cinquanta sfere (v. Metaf. 12, 8), ma che i moderni non ne contavano che dieci, quantunque alcune di quelle sfere ne contengano molte. (Munk).

(12) V. Talmud di Bab. l. c. (Munk).

(13) Nell' Ibn-Tibbon (ediz. di Sabbionetta) è omessa la parola עליו certo, per errore di stampa, poichè aggiunge והסתכל אמרם שכן עליו — Nelle nostre edizioni del Talmud questo passo di 'Haghigà è ben diversamente esposto, poichè (parlandosi di Araboth) dicesi quivi: — שם אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונישא שכן עליהם בערבות שני' סלו לרכב וכו' — Bisogna dire che l' autore avesse la lezione שכן עליו, poichè secondo le lezioni delle nostre edizioni, non avrebbe potuto fare il ragionamento che è tutto fondato sulla parola עליו, ed invece da שכן עליהם בערבות, risulterebbe tutto il contrario. La parola עליהם è riferita ad אופנים ושרפים ecc. e dopo si soggiunge בערבות — (Maroni).

(14) Nell' Ibn-Tibbon: או שיהיה השם כח בגלגל (Maroni).

(15) V. Pref. nota 12. (Munk).

(16) V. cap. precedente, nota 18. (Munk).

(17) Per comprendere il senso di questa parentesi, bisogna rammentarsi ciò che l' autore fece osservare riguardo al comparativo, che non può usarsi se non quando si tratti di due cose omogenee. V. capitolo 56. nota 11. (Munk).

(18) Secondo il Midras della Genesi o il Berescith Rabbà (Sez 68, al verso ויפגע במקום, Gen. 28, 11), queste parole del Deut. מעונה אלהי קדם, significano: *il Dio eterno è una dimora e un ricovero*, e corrispondono a questo passo: אדני מעון אתה היית לנו בדור ודור « *Signore tu ci fosti un ricetto di generazione in generazione.* » (Salmi, 90. 1). — *(a)* (Munk).

(a) La maggior parte dei commentatori spiega questo passo, come nel Midras, cioè: tuo ricetto (o schermo) è il Dio eterno; alcuni spiegano la parola מעונה, riferita a שחקים del

Digitized by Google

(19) Nelle due versioni ebraiche, una ha ינהיג, l'altra יתקן (Munk)

(20) L'autore, ritornando alla spiegazione che diede del passo di חגינה, e che trova confermata dal passo di Berescith Rabbà, insiste di nuovo sulle funzioni della sfera superiore chiamata *'Araboth* (ערבות), che è, in certo modo, lo strumento del quale si serve il primo motore, o Dio, per comunicare il moto alle altre sfere; e queste pure si comunicano successivamente e scambievolmente il moto, e non sono destinate che ai corpi celesti. Se dunque, secondo il passo di 'Haghigà, si fa dei sette cieli la sede, di diverso altre cose, ponendo, p. es. nell' uno i troni degli angioli, in un altro dei serbatoi di neve e di grandine, e simili, ciò deve intendersi in senso figurato ed applicarsi alle facoltà della natura, emanata dalle sfere celesti e producenti alcuni fenomeni. Ciò riesce tanto più manifesto, per le attribuzioni di 'Araboth, che l'autore annovera, secondo il testo talmudico, e che indubitatamente, non sono che allegorie. (Munk).

(21) I Talmudisti recano a prova di questa proposizione il testo — (Salm. 68, 10) גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה

« *Di pioggia copiosa spargesti, o Dio, il tuo retaggio, stanco egli era, e tu lo ristorasti*; applicando, allegoricamente, questo verso al giorno in cui fu data la Legge sul Sinai ai figli d' Israel, i qualli, dicono i Dottori, vennero meno a quell' inaudito spettacolo, e furono da Dio richiamati, prodigiosamente a vita. (Maroni).

(22) L' autore vuol dire, che la rugiada, quì mentovata, è un' allegoria, la quale significa che Iddiò colla sua Onnipotenza farà rivivere i defunti. La stessa allegoria troviamo usata in Isaia (26, 19), assomigliando il risorgimento della nazione, al risorgere dei defunti. יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלך וארץ רפאים תפיל

« Riviveranno i tuoi morti (gl' Israeliti), risorgeranno i miei cadaveri (cioè, risorgerà la mia nazione). Si, destatevi, ed alzate un grido di gioia, o voi che soggiornate sotterra. Poichè qual' è la rugiada alle erbe, tale sarà la tua rugiada e la terra getterà fuori i suoi defunti, » cioè, come dopo una rugiada sorgono a nuova vita gli erbaggi, così la nazione risorgerà ad un cenno di Dio; e come prima per significare la caduta di Babilonia, e che non avrebbe risorgimento, disse: מתים בל יחיו רפאים בל יקומו « *I morti non riviveranno, nè risorgeranno gli estinti.* » — (cioè, i Babilonesi). (Maroni).

(23) V. cap. 41, nota 4. (Maroni).

(24) V. cap. 72, dove la sfera celeste è rappresentata come principio della vita di tutto l' universo, come il cuore è il principio della vita nell' uomo. V. 2. parte, cap. 10. (Munk).

(25) Letteralmente: la potenza della disposizione, ossia, quella cosa in potenza, che fu indicata come una semplice disposizione. L' autore in-

verso precedente, ossia: i cieli sono la dimora del Dio eterno. (Maroni).

Digitized by Google

tende parlare di cio che i filosofi arabi chiamano l' intelletto hilico o materiale, e si dichiara quì per l' opinione professata da Alessandro Afrodiseo, riguardo all' intelletto passivo. — Vedi cap. 68, nota 9. (Munk).

(26) V. cap. 41, nota 4. (Munk).

(27) L' autore non si spiega chiaramente riguardo alla distinzione che si deve fare quì tra le parole anima e spirito. Nell' anima (נשמה), egli vede, evidentemente, tanto la disposizione, di cui parla, o l' intelletto hilico, quanto il complesso delle facoltà razionali: spirito (רוח), sembra indicare quì, secondo lui, lo spirito vitale. — Vedi cap. 40 e cap. 41, nota 4. (Munk).

(28) L' autore vuol dire, che parlando delle anime dei giusti non si fa la stessa distinzione di anime e di spiriti, poichè per quelle s' intende l' anima immortale, la quale non è che l' intelletto acquisito (v. cap. 68, nota 9), e che, per conseguenza, non è come l' intelletto hilico, una delle molte facoltà dell' anima razionale, che perisce coll' uomo *(a)*. V. cap. 41, nota 4, e quello che il nostro autore dice, sopra lo stesso soggetto nel suo Misnè Torà, o Compendio del Talmud, Trat. Jessodè ha-Torà, cap. 4. § 8 e 9 *(b)*. Quì, ed in altri passi ancora, indica abbastanza chiaro che l' anima, perchè possa pervenire all' immortalità, deve essere arrivata, in questa via, al grado dell' intelletto acquisito Nel capitolo 27, della 2. parte, l' autore attribuisce espressamente la permanenza alle sole anime degli uomini superiori. (Munk).

(29) V. cap. 40. (Munk).

(30) Più letteralmente: *ed abbiamo anche dichiarato l'omonimia che vi è in questi nomi.* Il libro מדע *(scienza)*, è il primo libro dei quattordici libri che compongono il Misnè Torà. L' autore allude certamente ad un

(a) Secondo Mosè di Narbona e Scem-Tob, le parole, l' anima separata non è che una sola cosa, alluderebbero all' accidente della distruzione: V. Aharon ben Elia, Albero di vita, alla fine del cap. 11, pag. 32. (Munk - Agg. e Corr.).

(b) Ecco la versione letterale delle parole del Maimonide nel Misnè Torà, cap. 4. parag. 8. — « L' anima di ogni animale è la forma che Iddio gli diede, e l' intelligenza superiore che si trova nell' anima dell' uomo, è la forma dell' uomo perfetto, e di questa forma « fu detto: Facciamo l' uomo a nostra immagine, a somiglianza di noi. (Gen. 1, 26), ossia, « che abbia una forma per la quale percepisca le cose astratte, che non hanno materia, come « gli angioli, i quali hanno forma senza materia, e si assomigli a quelle. (Quel passo dunque « cioè: Facciamo l' uomo a nostra immagine ecc.) non parla della forma che è percpita da« gli occhi, cioè la bocca, il naso, le guance e gli altri lineamenti del corpo che chiamerebbesi « תאר (v. cap. 1). Ned è l' anima che esiste in ogni animale, per la quale mangia, beve, genera, « sente e pensa (v. cap. 41, nota 1); ma è la ragione che è la forma dell' anima, e della for« ma dell' anima dice la Scrittura: בצלמנו כדמותנו, e questa forma dell' anima è de« nominata molte volte נפש *(anima)* e רוח *(spirito)*. L' uomo deve quindi considerar bene « il vero senso di questi vari nomi, deducendolo dal contesto della proposizione, per non ca« dere in errore.

Parag. 9. « La forma di quest' anima non è composta di elementi, onde si debba decom« porre; ned è una facoltà dell' anima, in guisa che abbia bisogno dell' anima come l' anima« le ha bisogno del corpo; ma emana dal Signore, dal cielo. Perciò quando la materia che è « composta di elementi si scompone, e si perde l' anima, non perisce quasta forma, perchè non « ha bisogno de l' anima nelle sue azioni, ma conosce e percepisce le cose separate dei corpi, « e conosce il Creatore di tutto, ed esiste perpetuamente. Questo è che disse Salomone, nella « sua sapienza: La polvere tornerà alla terra com' era stata, e lo spirito tornerà a Dio che « lo diede. (Ecc. 12, 7). (Maroni).

Digitized by Google

passo del Trat. Tesciubà (cap. 8, § 3), dove, parlando dell' anima, indica il senso delle parole נפש e נשמה *(a)*. (Munk).

(31) Letteralmente: *considera dunque come questi soggetti straordinari e veri, ai quali arrivò la speculazione dei più alti tra quelli che filosofarono.* (Munk).

(32) Nell' Ibn-Tibbon: החכם שאינו מורה על האמת; deve leggersi מורה, come leggesi pure nel Scem-Tob. (Maroni).

(33) Letteralmente: *Ritorno a terminare quel che già intrapresi a fare comprendere, e dico* ecc. (Munk).

(34) Letteralmente: *con dei testi di versi* (מדברי פסוקים) (Munk).

(35) Il testo arabo di questo passo è molto oscuro. Eccolo quasi a parola per parola: E così provarono, per quelle altre cose che annoverarono, che essendo (in) un rapporto con Dio, sono presso di lui. Il senso è: che i Dottori, per provare che anche le altre cose, che annoverarono, esistono in 'Araboth, si limitarono a citare dei passi biblici, nei quali quelle cose sono direttamente attribuite a Dio; poichè nulla emana da Dio, se non mediante 'Araboth, che, come si vide, è lo strumento col quale Iddio regge l' universo. Così per esempio, per provare che 'Araboth contiene dei tesori di vita, citano queste parole del Salmista: — כי עמך מקור חיים « *Poichè presso di te è una sorgente di vita.* (Salmi, 36, 10); pei tesori di pace, citano questo passo: ויקרא לו ה' שלום « *E lo chiamò* (l' altare) *il Signore è la pace.* (Giud. 6, 24) *(b)*; pei tesori di benedizione: ישא ברכה מאת ה' « *Riceverà benedizione dal Signore.* (Salmi, 24, 5), e così gli altri. V. Haghigà, l. c. — Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon (eccettuata la ediz. Princeps), il nostro passo si trova tradotto due volte, prima letteralmente, e poscia in un modo che ne dice più chiaramente il senso. La seconda traduzione è concepita in questi termini: וכן הביאו ראיה על השאר שהם בערבות מהיותם מיוחסים לשם יתעלה, (le parole שהם אצלו, che aggiungono le edizioni, sono ripetute dalla prima traduzione, e devono essere cancellate). La maggior parte dei mss. e l' ediz. princeps, non hanno che questa seconda traduzione, che Ibn-Tibbon aveva posta in margine aggiungendo la nota seguente: — אמר שמוא בן תבון הלשון המוגה מחוץ אינו יוצא מלשון הערבי אך הוא יוצא מגוף הענין מלשון חגיגה והוא האמת בעצמו והוא שהעיד עליו באמרו והבן זה — « Samuele Ibn-Tibbon dice: la redazione che trovasi fuori,

(a) Quivi dice chiaramente, che נשמה è la hile, la quale esiste quanto il corpo; e נפש significa l' intelletto acquisito, che è immortale e percepisce perpetuamente le cose astratte e Dio, che è la suprema beatitudine, quella beatitudine che desiderarono tutti i profeti. (Mar.).

(b) Questo altare fu edificato da Gedeone. Non vuol dire che lo abbia veramente denominato: ma vuol dire, che lo edificò per render grazie a Dio che lo aveva assicurato, per mezzo dell' angelo שָׁלוֹם לָךְ (V. Rasci sulle parole: — ויקרא לו אל אלהי ישראל (Gen. 33, 20). Anche da Jonathan è parafrasato come segue: — וכנא תמן מדבחה קדם ה' ופלח עלוהי קדם ה' דעבר ליה שלם וכו' — (Maroni).

Digitized by Google

« non corrisponde al testo arabo, ma risulta dal soggetto stesso contenu-
« to nel testo di 'Haghigà ; ed è il vero senso, che l' autore indicò dicendo:
« Bisogna comprendere questo. (MUNK).

(36) V. cap. 28, nota 37. (MARONI).

(37) Così leggesi anche nella versione d' Ibn-Tibbon, ma nelle edizioni dei פרקי ר' אליעזר, si legge ומכלם לא בחר למכון שבתו — (MARONI).

(38) Letteralmente: come fu detto, secondo ciò che fu detto, — (כי כאשר נאמר לפי מה שנאמר), ossia, secondo la spiegazione tradizionale data dai Rabbini alla visione di Ezechiel, dove si tratta dei quattro animali e del trono celeste. V. Ezechiel, cap. 1, verso 5 e seg. e v. la 3. parte di quest' opera cap. 2. (MUNK).

(39) Letteralmente: *ecco a qual punto fu tratta la parola in questo capitolo.* (MUNK).

(40) Letteralmente: *ma lo scopo di questo capitolo, verso il quale si volle rivolgere il discorso, era (di mostrare) che ecc.* (MUNK).

(41) V. Introduzione, nota 91. (MUNK).

(42) L' autore, come si è veduto, considera sinonimi i nomi שמים e ערבות, indicanti ambedue la sfera superiore, o circondante. Ora spiega la parola שחקים, *i cieli* o *le sfere* inferiori a 'Araboth. Alcuni commentatori, spiegano שחקים, *il cielo superiore*; e perciò, dicono, che si aggiunge la parola ובגאותו, *e colla sua maestà.* Così in fatti, pare che si debba intendere il passo di Geremia (51 9) כי נגע אל השמים משפטה ונשא עד שחקים « *Poichè arrivò fino al cielo la sua condanna* (di Babilonia) *e s' innalzò sino agli alti cieli* ; ed anche Ionathan traduce in questo senso: — ארי קריב לשמיא תבירה ומנטל עד שמי שמיא — (MARONI).

(43) Secondo il sistema di Tolomeo (v. cap. 72), il primo de' cieli ch' egli chiama il primo mobile, fa muovere i pianeti e le stelle intorno alla terra. (MARONI).

(44) V. part. 2, cap. 1. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO LXXI.

Sappi che le molte scienze possedute dalla nostra nazione per approfondire questi soggetti (1), si sono perdute, tanto per lo scorrere di lungo tempo, quanto pel dominio che i popoli barbari (2) esercitavano sepra di noi, ed anche perchè questi soggetti, come abbiamo dichiarato (3), non erano insegnati a tutti gli uomini, essendo i testi della Scrittura la sola cosa che fosse accessibile per tutti. Ben sai che anche la legge tradizionale (4) non era da prima compilata in un libro, a motivo di quella sentenza tanto diffusa, nella nostra comunione: דברים אמרתי לך בעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב « *Le parole che ti dissi a viva voce non ti è permesso comunicarle per iscritto.* » (5). — Ed era una misura sommamente saggia, riguardo alla Legge, poichè evitavano, per tal modo, gl' inconvenienti nei quali caddero più tardi (6), ossia, le molte maniere di vedere, la divisione delle opinioni, le oscurità che regnavano nella espressione del compilatore, l' errore a cui era soggetto (7), la discordia sopravvenuta tra gli uomini che si dividevano in sette, e, finalmente, l' incertezza riguardo alle pratiche; ma invece la cosa fu confidata per ogni riguardo al Tribunale Supremo (8), come abbiamo dichiarato nelle nostre opere talmudiche, e come lo indica il testo della Legge (9). Ora, se riguardo alle Leggi tradizionali usarono tante riserve, per non lasciarla in una raccolta abbandonata a tutti gli uomini, (e ciò) per gl' inconvenienti che potevano risultarne, tanto meno potevano mettere in iscritto alcuno di quei segreti della Torà, per essere abbandonati a tutti; ma, invece si trasmettevano da uomini distinti ad altri uomini distinti, come già dichiarai,

Digitized by Google

citando questo passo: = אין מוסרין סתרי תורה אלא ליועץ חכם חרשים וכו' « *Non si trasmettono i segreti della Torá, se non ad un uomo di consiglio, savio pensatore, ecc.* (10). E questa fu la causa per la quale si perdettero nella nostra nazione, quei principj fondamentali (11), tanto importanti, dei quali non si trovano che alcune brevi note ed alcune indicazioni nel Talmud e nelle Midrascioth, e che sono come un piccol numero di noccioli circondati da molte scorze, per la qual cosa gli uomini si occuparono di quelle scorze, senza supporre che vi fosse qualche nocciolo nascosto al di sotto.

Quanto alle poche cose che tu trovi nel Calam (12), presso alcuni Gheonim e presso i Karaiti (13), riguardo all' unità di Dio ed a ciò che si riferisce ad essa, sono cose che presero dai Motècallemin dei musulmani, ed è pochissimo a confronto di ciò che i musulmani scrissero su di ciò. Avvenne ancora che, quando i musulmani cominciarono (ad abbracciare) questo metodo, si formò una setta, quella dei Mo'tazali (14), ed i nostri correligionari ne presero molto e seguirono il loro metodo. Molto più tardi nacque tra i musulmani un' altra setta, quella degli Asciariyya (15), professanti altre opinioni, delle quali nulla troviamo presso i nostri correligionari; non ch' essi abbiano preferita la prima opinione alla seconda (16); ma perchè era loro avvenuto per caso, di ricevere la prima opinione, e ch' essi avevano adottata, credendola fondata sopra delle prove dimostrative (17). Quanto agli Andaluzi (18) della nostra comunione, si attengono tutti alle parole dei filosofi e propendono alle loro opinioni, sempre che non siano in contradizione con qualche articolo fondamentale della religione; nè troverai che mai seguano, in alcuna cosa la via dei Motècallemin. Perciò nelle poche cose che ci restano, dei loro autori moderni, seguono, per molti riguardi, quasi il nostro sistema (adottato) in questo trattato (19).

Devi sapere, che tutte le cose che i musulmani, tanto Mo'tazali che Asciariti, dissero sopra questi soggetti, sono opinioni basate sopra alcune proposizioni, le quali sono prese dagli scritti dei Greci e dei Siri, che cercavano di opporsi alle opinioni dei filosofi e censurare le loro parole (20); ed eccone la ragione. = Quando la Chiesa cristiana, della quale è ben nota la credenza

Digitized by Google

ebbe ricevute nel suo seno quelle nazioni (21), tra le quali erano diffuse le opinioni dei filosofi, (poichè fu da loro che nacque la filosofia,) e sursero dei re che proteggevano la religione; i savi greci e siri di quel tempo, videro che vi erano delle asserzioni colle quali le opinioni filosofiche si trovavano in una grande e manifesta contradizione (22). Allora nacque tra loro questa scienza del Calam, e cominciarono a stabilire delle proposizioni, utili per la loro credenza, ed a confutare quelle opinioni che abbattevano le basi della loro religione. E quando i seguaci dell' islamismo apparvero e che furono trasmessi loro gli scritti dei filosofi, pervennero loro altresì quelle confutazioni che erano state scritte contro i libri dei filosofi. Trovarono dunque i discorsi di Giovanni il Grammatico (23), d' Ibn-'Adì (24) e di altri ancora, che trattano di quelle materie, e se ne impadronirono, pensando di aver fatto un bel trovato. Scelsero ancora nelle opinioni dei filosofi antichi tutto ciò che credevano (poter) loro essere utile (25), benchè i filosofi più recenti ne avessero dimostrata la falsità, come, per esempio, l' ipotesi degli atomi e del vuoto (26); e pensavano che fossero cose di un interesse comune e proposizioni onde avessero bisogno tutti quelli che professassero una religione positiva (27). Poscia il Calam si estese, ed essi (28) entrarono in altre vie straordinarie, per le quali i Motècallemin greci ed altri non si erano mai avviati (29); poichè questi erano più vicini ai filosofi (30). Poi sorsero ancora, tra i musulmani, delle dottrine religiose che loro erano particolari e delle quali bisognava necessariamente prendere la difesa, e, la discordia essendo anche scoppiata fra di loro, a questo riguardo (31), ogni setta fissò delle ipotesi che potessero servire a difendere la propria opinione.

Certo vi sono delle cose (nelle dottrine dei musulmani), che interessano ugualmente le tre (comunioni), ossia, gli Ebrei, i Cristiani, i Musulmani, come, per esempio, il dogma della novità del mondo, dalla verità del quale dipende quella dei miracoli, e di altre ancora. Ma le altre quistioni nelle quali i seguaci delle due religioni (dei musulmani e dei cristiani) si presero la pena di occuparsi (32), come, per esempio, gli uni nella quistione della Trinità ed alcune sette degli altri in quella della parola (33), per

Digitized by Google

la qual cosa, fu loro mestieri di stabilire alcune ipotesi di loro scelta, onde sostenere le quistioni nelle quali si erano impegnati (34), come tutto ciò che è speciale a ciascuna delle due comunioni e che fu asserito in principio da lei (35), (di tutto ciò, dico,) non ne abbiamo per alcun modo bisogno.

In somma tutti gli antichi Mote'callemin, tanto fra i Greci divenuti Cristiani, quanto fra i Musulmani, non si attennero, da principio, nelle loro proposizioni, a ciò che è manifesto nell' esistenza, ma consideravano come se tutto esistesse per essere di prova della verità della loro opinione, o almeno non abbatterla Posta quest' esistenza immaginaria, dichiararono che l' esistenza è in un tal modo; e si diedero ad argomentare per confermare quelle ipotesi, dalle quali dovevano prendere le proposizioni onde potesse confermarsi il loro sistema o per essere sicuri dagli attacchi. Così fecero anche gli uomini intelligenti che, per i primi seguirono questo metodo; ne compilarono dei libri e pretesero che la sola speculazione li avesse condotti a ciò, senza che avessero avuto riguardo a qualsivoglia opinione precedente. Coloro che più tardi leggevano quei libri, non sapevano nulla di ciò che era avvenuto; onde trovando in quei libri antichi dei gravi argomenti e dei grandi sforzi per affermare o negare una tal cosa, pensavano non essere nell' interesse dei principj fondamentali della religione che fosse mestieri di affermare o di negar quella cosa (36), e che gli antichi non avessero fatto questo se non per mostrare la confusione che vi era nelle opinioni dei filosofi e per revocare in dubbio ciò che questi avevano preso per una dimostrazione (37). Quelli che così ragionavano, non sospettavano che la cosa fosse altrimenti (38), ma, veramente, se gli antichi si diedero tanta pena per cercare di affermare una cosa o negarne un' altra (39), non fu che per il pericolo che poteva risultarne, fosse anche alla fine (di una serie) di cento premesse, per l' opinione che volevano confermare, onde quegli antichi Motècallemin troncarono la malattia dal suo principio (40). Ma io ti dirò in tesi generale essere la cosa come disse Temistio (41), cioè: che non l' esistenza si adatta alle opinioni, sì le opinioni vere si adattano all' esistenza (42).

Digitized by Google

Avendo studiati gli scritti di questi Motècallemin, secondo che ne ebbi l' agio, come studiai, quanto potei, gli scritti dei filosofi; trovai che il metodo di tutti i Motècallemin è di una sola (e sempre della stessa) specie, sebbene presenti molte varietà (43). Ed in fatti, eglino hanno tutti per principio che non si debba considerare l' esistenza quale è poichè ciò non è che una consuetudine, il contrario della quale è sempre possibile nella nostra ragione (44). In molti luoghi, seguono anche l' immaginazione, che illustrano col nome di ragione. Dopo aver dunque stabilito le proposizioni, che ti faremo conoscere, decisero, colle loro dimostrazioni, che il mondo fu creato; ma posto che il mondo sia stato creato, ne risulta pure indubitatamente che vi sia un fattore che lo abbia creato. Quindi dimostrano che questo fattore è uno, e finalmente, stabiliscono che essendo uno non è un corpo. Tale è il metodo di ogni Motècallem, tra i mussulmani, in questo genere di quistioni, come pure di quelli tra i nostri correligionari che li imitarono e camminarono nelle loro vie. Quanto alle loro maniere di argomentare ed alle proposizioni, colle quali stabiliscono la novità del mondo o ne negano l' eternità, ve ne sono diverse; ma è cosa comune a tutti loro, di stabilire prima di tutto la novità del mondo, il che provato, con ciò stesso provano che Dio esiste. Quando io dunque esaminai questo metodo l' animo mio ne provò una grandissima ripugnanza, ed in fatti, quel metodo merita di essere respinto; poichè tutto ciò ch' essi pretendono essere prova della novità del mondo, è soggetto a dubbi, ned è prova decisiva se non perche ignori come si debba distinguere tra la dimostrazione, la dialettica (45) e la sofistica (46). Ma per chi conosce queste arti diverse, è chiaro ed evidente che tutte quelle dimostrazioni sono dubbie, e che vi furono usate delle premesse che non sono dimostrate.

Il termine sino al quale potrebbe andare, per mio avviso il teologo (47), che cerca la verità, sarebbe di mostrare la nullità delle dimostrazioni allegate dai filosofi per l' eternità (del mondo); e quanto importante sarebbe questo, se potesse venir fatto! In fatti, ogni profondo pensatore, che cerchi la verità e non s' illuda, ben sa che questa quistione

Digitized by Google

ossia, (quella di sapere) se il mondo sia eterno o creato, non potrebb' essere risoluta con una dimostrazione decisiva, e che è un punto a cui l' intelligenza si arresta. Noi ne parleremo lungamente, ma ti basti ora di sapere, per quello che riguarda questa quistione, che da trenta secoli i filosofi sono discordi in questo, (come si può vedere) in ciò che troviamo delle loro opere e della loro storia (48). Che se così è di questa quistione, come potremmo prenderla qual premessa per construire (la prova del) l' esistenza di Dio? Ed allora l' esistenza di Dio sarebbe dubbia, (poichè direbbesi): Se il mondo fu creato, vi è un Dio; ma se il mondo è eterno, non vi è Dio (49). Ecco a che giungeremmo se pur non pretendessimo di avere una prova per la novità del mondo; e che volessimo imporla a viva forza (50), onde poter dire che conosciamo Iddio mediante una dimostrazione. Ma tutto ciò sarebbe lungi dalla verità; ed anzi, secondo il mio avviso, la vera maniera, ossia, il metodo dimostrativo in cui non è alcun dubbio, consiste nello stabilire l' esistenza di Dio, la sua unità e la sua incorporcità, coi metodi dei filosofi, i quali metodi sono basati sull' eternità del mondo. Non che io creda l' eternità del mondo, o che faccia loro alcuna concessione a questo riguardo; ma perchè, con quel metodo, la dimostrazione riesce sicura e si ottiene una perfetta certezza sopra queste tre cose, cioè, che Dio esiste, che è uno e che è incorporeo, senza che sia necessario decider nulla riguardo al mondo, (cioè,) se sia eterno o creato. Quando queste tre gravi ed importanti quistioni, saranno risolute con una vera dimostrazione, ritorneremo alla novità del mondo, e produrremo a questo riguardo tutti gli argomenti possibili (51).

Se dunque tu sei di quelli che si appagano di ciò che dissero i Motècallemin, e credi che vi sia una dimostrazione solida per la novità del mondo, certo è molto bene; e se la cosa non ti sembri dimostrata, ma tu accetti tradizionalmente dai profeti che il mondo fu creato, neppure in questo è male. Ma non devi domandare (da ora), come potrebbe sussistere il profetismo, se il mondo fosse eterno; e (devi aspettare) sin che tu abbia udito ciò che diremo sul profeti-

Digitized by Google

smo nel presente trattato; poichè non ci occupiamo ora di questo soggetto (52). Ma è d' uopo sapere, che nelle proposizioni che gli uomini delle radici (53), ossia, i Motècallemin, stabilirono per affermare la novità del mondo, vi è rovesciamento del mondo ed alterazione delle leggi della natura (54), come udirai, poichè non posso dispensarmi dal parlarti delle loro proposizioni e della loro maniera di argomentare.

Quanto al mio metodo, ora te lo dichiarerò compendiosamente. Il mondo, io dico, è, necessariamente, o eterno o creato. Se è creato, ebbe indubitatamente un Creatore, poichè è una nozione prima che ciò che è prodotto, non siasi prodotto da sè, ma l' abbia prodotto un' altra cosa fuori di lui; dunque (dicasi), ciò che produsse il mondo, è Dio. Se (invece) il mondo è eterno, ne consegue, necessariamente, in virtù di qualche prova, che esiste un essere, oltre tutti i corpi dell' universo, il quale non sia un corpo, nè una facoltà in un corpo, ch' egli sia uno, permanente, eterno, che non abbia alcuna causa e che sia immutabile: questo essere è Dio. È dunque chiaro che le prove dell' esistenza di Dio, della sua unità e della sua incorporeità, si devono ottenere solo dall' ipotesi dell' eternità (del mondo), ed è così solamente che la dimostrazione sarà perfetta, comunque sia il mondo (realmente), eterno o creato (55). Perciò troverai che tutte le volte che, nelle mie opere talmudiche mi avviene di parlare dei dogmi fondamentali (56), e che imprendo a stabilire l' esistenza di Dio; lo faccio con dei termini che sembrano tendere all' eternità (della materia). Non che io professi l' eternità; ma voglio provare la esistenza di Dio nella nostra credenza con un metodo dimostrativo, sul quale non possa essere alcuna contestazione, onde non appoggiare questo dogma vero e di tanta importanza, sopra una base che ciascuno possa scuotere e cercare di demolire, ed un altro possa considerarla come non mai posta (57). E tanto più (58) che le prove filosofiche, sopra queste tre quistioni (59), sono prese dalla natura visibile dell' esistenza, che non potrebb' essere negata se non coll' ajuto di alcune idee preconcette; ed invece le prove dei Motècallemin sono tratte da proposizioni contrarie alla natura visibile dell' esistenza, per la qual cosa sono

Digitized by Google

costretti a stabilire che niuna cosa abbia mai una natura (fissa).

Io ti darò in questo trattato, parlando della novità del mondo, un capitolo particolare nel quale ti esporrò qualche dimostrazione sopra questa quistione (60), ed arriverò alla meta stessa alla quale aspirò ogni Motècallem, senza che perciò neghi la natura dell' esistenza o contradica Aristotile in nulla di ciò che dimostrò. In fatti, la prova che alcuni Motècallemin allegarono per la novità del mondo, e che è la più forte delle loro prove (61), non potè essere stabilita da loro se non negando la natura di tutta l' esistenza e contradicendo tutto ciò che i filosofi esposero; ma io, arriverò ad una prova analoga, senza essere in contradizione colla natura dell' esistenza, e senz' aver bisogno di contestare le cose sensibili (62).

Credo doverti riferire le proposizioni generali mediante le quali i Motècallemin stabiliscono la novità del mondo, come pure l' esistenza, l'unità e l' incorporeità di Dio; ti farò vedere quale è il loro metodo a questo riguardo, e ti dichiarerò ciò che risulta da ciascuna di quelle proposizioni. Poi ti riferirò le proposizioni dei filosofi direttamente relative a questo soggetto e ti farò vedere il loro metodo. Tu non mi chiederai che, in questo trattato, dimostri la verità di quelle proposizioni filosofiche, che ti rapporterò compendiosamente; poichè contengono la maggior parte della Fisica e della Metafisica. Nè desidererai che io ti faccia udire, in questo trattato, gli argomenti allegati dai Motècallemin, per dimostrare la verità delle loro proposizioni; poichè in ciò essi consumarono la loro vita, come ve la consumeranno quelli che verranno dopo, ed i loro libri si sono moltiplicati. In fatti, ciascuna di quelle proposizioni, eccettuatone un piccolo numero, è confutato da ciò che si vede nella natura dell' esistenza e sopravvengono dubbi, onde hanno bisogno di fare dei libri e delle controversie per provare ogni proposizione, risolvere i dubbi che vi sopravvengono e respingere anche l' evidenza che le confuta, se non vi sono altri mezzi possibili (63). Ma in quanto alle proposizioni filosofiche che ti riferirò, compendiosamente, per servire alla dimostrazione delle suddette tre quistioni, ossia, dell' esistenza, dell' unità e dell' incorporeità di Dio, saranno, per lo più, proposizioni che ti daranno la certezza, tosto che le avrai u-

Digitized by Google

dite e ne avrai compreso il senso. Alcune t' indicheranno i luoghi dei libri di Fisica o di Metafisica in cui sono dimostrate; e potrai cercare il luogo e verificare ciò che possa aver d' uopo di essere verificato.

Già ti feci sapere come non esista altra cosa fuori di Dio e di quest' universo, Dio non può essere dimostrato se non mediante quest' univesso (considerato) nel suo complesso e nelle sue parti; ed è quindi necessario esaminare quest' universo qual è, e prendere le premesse (delle prove) nella sua natura visibile. Bisogna, per conseguenza, conoscere la sua forma e la sua natura visibile, ed allora solamente se ne potranno trar delle prove sopra ciò che è fuori di lui. Stimai dunque necessario dare prima un capitolo, nel quale dichiarerò il complesso dell' universo, sotto la forma di una semplice relazione di ciò che fu dimostrato (altrove) e che indubitata ne sia la verità. Quindi darò altri capitoli, nei quali riferirò le proposizioni dei Motècallemin ed esporrò i metodi che adoprano per risolvere quelle quattro quistioni (64). Finalmente ti esporrò il metodo che io stesso seguo, come già ti enunciai riguardo a queste quattro quistioni.

Digitized by Google

(1) Cioè, i soggetti metafisici, dei quali si parlò nei capitoli precedenti, e che furono indicati dai Rabbini, colla denominazione di מעשה מרכבה *(Maassè Mercabà)*. V. il capitolo precedente e l' Introduzione a questa prima parte. Prima di esporre nella seconda parte di quest' opera le dottrine dei filosofi sopra l' esistenza di Dio, la sua unità e la sua incorporeità, l' autore darà, negli ultimi capitoli di questa prima parte, un' esposizione del sistema dei Motècallemin *(a)*. Il presente capitolo servendo d' introduzione a questa esposizione, contiene alcune indicazioni storiche sull' origine di quel sistema, la cui influenza si faceva sentire in alcuni teologi ebrei dell' Oriente. L' autore dichiara, nel principio di questo capitolo, che le scienze filosofiche erano state coltivate dagli antichi ebrei, e che questi soggetti metafisici non erano loro familiari per la sola tradizione religiosa. Qualunque possa essere il valore di quest' asserzione, è conforme all' opinione di molti autori antichi, ed io feci vedere altrove che quest' opinione fu sostenuta da scrittori pagani, cristiani e musulmani. V. il mio articolo Juif, nel Diz. delle Scienze filosof. tom. 3. pagine 352, e le note che aggiunsi negli Archives israelites, fasc. di Marzo, 1848. (Tutto ciò fu pubblicato separatamente in tedesco, con delle aggiunte del D. B. Beer, col titolo di Philosophie und philosophische Schriftsteller der Iuden, Leipzig, 1852, in 8. pag. 7 e 96 *(b)*. Nel tempo di Maimonide, quell' opinione era generalmente accreditata, come si vede nel passo seguente d' Ibn-Roschd, verso la fine della Distruzione della Distruzione (vers. ebr.) : — ולא יספק אחד שהנה היו בבני ישראל חכמים רבים וזה גלוי מהספרים אשר ימצאו אצל בני ישראל המיוחסים אל שלמה ולא סרה החכמה ענין נמצא באנשי הנבואה והם הנביאים ע"ה — « Alcuno non dubita che non vi siano stati fra « gl' Israeliti molti filosofi, e ciò è manifesto dai libri che si trovano pres- « so gl' Israeliti e che sono attribuiti a Salomone. La scienza esistette con- « tinuamente tra gli uomini inspirati che sono i profeti. » (Munk).

(2) Nell' Ibn-Tibbon : האומות הסכלות — (Maroni).

(a) V. Introduzione, nota 19. (Maroni).

(b) Quell' Articolo intitolato : Filosofia presso gli Ebrei, può considerarsi come la storia delle diverse dottrine, di origine straniera, che gl Ebrei abbracciarono nelle diverse epoche, subordinate alla dottrina del bene e del male rivelato nella Scrittura, e lo sviluppo di questa dottrina nei suoi rapporti colla divina Provvidenza, e colla volontà di Dio, come causa unica della Creazione. Egli conchiude : « Gli ebrei, come nazione o come società religiosa, non rap- « presentano nella storia della filosofia che una parte secondaria : non è questa la loro missio- « ne. Essi tuttavia divisero cogli Arabi il merito di aver conservata e diffusa la scienza filoso- « fica nei secoli barbari ed avere esercitata, per un certo tempo una influenza civilizzatrice « sul mondo europeo. » (Maroni).

Digitized by Google

(3) V capitolo 34. (Munk).

(4) Riguardo alla parola (araba) פקה, che i due traduttori ebrei traducono תלמוד *(Talmud)*, v. Introduzione, nota 32. (Munk).

(5) V. Talmud di Babilonia, trat. Ghittin, fog. 60, *b*, dove il testo che dice: כתב לך את הדברים האלה וכו' « *Scriviti queste parole* ecc. (Esodo, 34, 27), è interpretato in questo senso, che non è permesso nè insegnare verbalmente la Legge scritta, nè trasmettere in iscritto la legge orale *(a)*. (Munk)

(6) Letteralmente: *poichè era evitare quello in cui caddero più tardi*. (Munk).

(7) Nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon leggesi: וספקות נופלות בלשון חמחובר בספר ושגגה תתחבר לו — e nel medesimo senso tradusse Al'-Harizi. Le parole ושגגה תתחבר לו, significano secondo molti commentatori: gli errori dei copisti che si aggiungevano all' oscurità della compilazione. (Munk).

(8) Cioè, il Sanhedrin (o Sinedrio), quell' Assemblea di 71 membri che costituiva in Israel il Supremo Consiglio giudicante, o Corte suprema di appello; e precisamente il Potere Conservatore, custode della Legge tradizionale. Quanto all' epoca nella quale questo Consiglio fu instituito, sono discordi i Rabbini ed i critici moderni. Alcuni credono che non abbia cominciato ad esistere che nel secondo Tempio; e, veramente, non ne è fatta menzione nè al tempo dei Giudici, nè a quello dei Re; altri, invece, pretendono che rimontasse la sua istituzione, a quella dei Settanta Anziani eletti da Mosè nel deserto; che non cessasse durante la schiavitù di Babilonia, e si ripristinasse al sorgere del secondo tempio, nel quale sedeva, in una sala apposita denominata *Liscath ha-Gazith* (לשכת הגזית). — V. Misnà Middoth, cap. 5. § 4. Comunque ciò sia, e in qualunque epoca siano state scritte la Misnà e la Ghemarà (v. introduzione, nota 94), certa cosa è che, anche prima di Rabbì, erano incominciate le varietà di opinioni che si trovano notate nella Misnà, e tanti dei mentovati inconvenienti, procedenti dall' ignoranza di certi Dottori e dalle crescenti sciagure, e che motivarono la compilazione della Misnà stessa V. Talmud di Babilonia, Sanhedrin, fog. 88. *b*. (Maroni).

(9) Vedi Deuteron. capitolo 17 (v. 8 - 12), e Maimonide, Misnè Torà Prof. (Munk).

(10) V. cap. 34. (Munk).

(11) Cioè, principj metafisici riguardanti la divinità. (Maroni).

(12) La parola (araba) כלאם *(calam)*, che significa parola, discorso,

(a) Ecco le parole testuali del Talmud: — דרש ר' יהורה בר נחמני מחורנמניה דרש"כל כתוב לך את הדברים האלה וכתיב כי על פי הדברים האלה הא כיצר דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב. — Questo Rabbì Iehudà bar Na'hmani, fu contemporaneo di Rabbi Johanan, nella 3. Generazione degli Amoraim, nel 3. secolo dell' E. V. (Maroni).

Digitized by Google

indica anche una scienza che si formò presso i musulmani dal secondo secolo dell' Egira *(a)*, e che aveva per suo scopo di combattere la dottrina delle sette eterodosse, e più tardi quelle dei filosofi, usando contro gli avversari le armi della dialettica ed i ragionamenti presi dalle scuole filosofiche. Si può dare a questa scienza il nome di dogmatica o di teologia razionale, ed ha molt' analogia colla scolastica cristiana. Il calam si sviluppò maggiormente, dopo l' introduzione della filosofia peripatetica, tra gli Arabi, e si vedrà più avanti (cap. 73 e seg.), quali furono le dottrine stabilite da questa scienza, e come ad esse si attenevano per dimostrare la verità dei principali dogmi religiosi, particolarmente di quelli che stabiliscono l' unità, l' immaterialità di Dio e la Creazione. Quanto al nome di calam, gli Arabi stessi non sono concordi sulla sua origine. Secondo alcuni, così si chiamava questa scienza perchè da prima, vi era stato discusso principalmente su quello che si dovesse intendere per parola divina o per la parola (calam) attribuita a Dio (v. più avanti in questo capitolo, nota 32) ; e secondo altri, la parola calam non sarebbe che una imitazione alla parola מנטק *(mantick)*, che significa ugualmente parola, discorso, colla quale i filosofi indicano una delle principali parti della loro dottrina, cioè la Logica. V. Scharestani, Storia delle Sette religiose e filosofiche, test. ar. pag. 18 ; e Pocock, Specimen hist. ar. pagina 195. Dalla parola כלאם *(calam)*, viene il verbo תכלם *(tecalam)*, che ha il senso di professare il calam, onde il participio motècallem, ed al plurale motècallemin, cioè, seguaci del calam. Considerando il senso di parola che ha la voce calam, i traduttori ebrei chiamarono quella scienza : — חכמת הדבר , ed indicarono i Motècallemin colla parola מדברים (*Medabberim*), che anche i traduttori latini tradussero loquentes. Si può anche vedere quel che dissi sul calam, nel Diz. delle Scien. filos. t. 1. art. Arabes (pag. 169 e 174), e nella mia notizia sopra R. Saadià Gaon, pagine 16 e seg. (Bibl. di S. Cahen, t. 9, pag. 88 e seg.). I due traduttori ebrei non compresero bene il senso che ha la parola אלכלאם , nel nostro passo, e la presero nel senso primitivo di parola o discorso; Ibn-Tibbon tradusse : מדברי ענין היחוד, ed Al-Harizi : מדברים בענין היחוד. Secondo le parole che abbiamo citate, bisogna leggere nella versione di Ibn-Tibbon : ומה שנתלה בזה הענין , come hanno i mss. e l' edizione princeps. — Nelle altre edizioni, si pose, per errore : ומה שנתגלה מזה חענין — (Munk).

(13) È noto che il titolo di Gaon (גָּאוֹן) al plurale Gheonim — (גְּאוֹנִים), è quello che avevano i capi delle Accademie ebraiche di Babilonia, sotto la denominazione araba, dalla fine del settimo secolo sino verso la fine della metà dell' undecimo. *(b)*. Il periodo dei Gheonim coincide

(a) V. Introduzione, nota 32. (Maroni).

(b) I Gheonim incominciarono dopo i Saburei (רבנן סבוראי), quei dotti Rabbini che, succeduti agli Amoraim, bastarono per cinque generazioni (187 anni), capi delle Accademie di Sora e di Pumbadita, sino all' anno 1449 della Creazione (E. V. 689). In quell' an-

Digitized by Google

con quello dello sviluppo del calam tra gli Arabi. L' esempio dato dai teologi musulmani, fu seguìto da alcuni Dottori ebrei di oriente, che, come i Motècallemin, cercarono di sostenere i dogmi religiosi colla speculazione filosofica e gettarono le basi di una teologia sistematica e razionale. I Dottori della setta dei Karaiti *(a)*, furono i primi che entrarono in questa via ed adottarono essi stessi il nome di Motècallemin (v. Kuzari lib. 5. § 15), senza tuttavia ammettere tutte le ipotesi del Calam musulmano, che furono esposte più avanti (cap. 73). Alcuni Dottori Rabbaniti, tra i Gheonim, imitarono l' esempio dei Karaiti (v. cap. 64 e cap. 65). Ci resta nel Libro delle Credenze e delle opinioni (ספר האמונות והדעות) di R. Saadià Gaon, un monumento importante di quel che si possa chiamare il calam ebraico, ed è a questo celebre Dottore che il Maimonide sembra alludere quì, come fa osservare Mosè di Narbona nel suo commento al nostro passo. Nel tom. 3. del Diz. delle Scienze fil. art. Juif (pag. 355, 357), diedi alcune speciali spiegazioni sopra questo soggetto. Aggiungerò ancora che alcuni autori arabi, del 10. secolo, parlano espressamente dei Motècallemin ebrei. Al-Massudi *(b)*, ne cita molti che aveva personalmen-

no stesso principiarono i Gheonim e seguitarono per sette generazioni (349 anni). Il primo Gaon fu רב חנינא, e l' ultimo רב האי, che morì nel 4789. (Maroni).

(a) V. Introduzione, nota 32. (Maroni).

(b) Secondo M. Quatremère (v. Journal Asiatique, Serie 3. tom. 7, pag. 5 e seg.). — Abul 'Hasan-Alì, ben 'Hosain, ben 'Alì, detto Massudi (אלמסעודי), apparteneve alla famiglia di Abdallah ben Massud (o, come dicono altri Massud-al-Rasul, ossia, Compagno del Mandato, nome dato a Maometto: v. Notices et extraits des mss. t. 4, pag. 4 e seg.). Egli nacque in Bagdad, e, per quanto si può congetturare dagli indizj che Massudi stesso dà nelle sue opere, verso la fine del 3. secolo dell' Egira (circa alla fine del 9. secolo dell' E. V.) Sino dalla sua infanzia ebbe una grande passione per lo studio, ed acquistò estese cognizioni sulle scienze, sulla filosofia, la letteratura, la geografia e la storia; ed in fatti, percorrendo le sue opere, siamo veramente sorpresi pensando alle diverse materie che trattò ed alle tante ed importanti quistioni che si trovano risolute nei molti suoi scritti. La sua erudizione, pel tempo in cui vivea, sembra essere stata immensa; nè solo aveva lette e meditate tutte le opere che riguardavano gli Arabi, ma aveva altresì abbracciate nelle sue vaste ricerche la storia dei Greci, dei Romani e di tutte le nazioni orientali, antiche e moderne, ed anche gli erano ben cognite tutte le opinioni religiose degli Ebrei, dei Cristiani, degli eretici, dei musulmani, dei magi, degl' idolatri. Fece anche lunghi viaggi ed una parte della sua vita la passò nella Siria ed in Egitto. L' anno 303 dell' Egira trovavasi nella città d' Istakhar, l' antica Persepoli; lo stesso anno visitò l' India; l' anno 314 la Palestina, e nel 336 trovavasi nella città di Tostat in Egitto, dove morì nell' anno 345.

Le più importanti di tutte le sue opere sono:

1. — אנבאר אלזמאן (La Storia del tempo), specie di Enciclopedia alla quale l' autore manda sovente il lettore.
2. — כתאב אלאוסט, che l' autore indica come complemento della prima.
3. — מרוד אלדהב ומעאדן אלדיואהר (Prato d' oro e miniera di gemme) — che si compone di 120 capitoli, nei quali si trovano discusse più o meno ampiamente, molte quistioni di storia naturale, di filosofia, di storia. (V. la notizia che ne da Quatremère nel Journal Asiatique, l. c.).
4. — כתאב אלתנבי (L' Indicatore), che è come un compendio di tutte le altre sue opere, precedentemente composte, e che trovasi ms. nella Bibl. di S. Germain, n. 337. Massudi compose questo libro nell' anno 344 dell' Egira, cioè l' anno prima della sua morte. È nell' Indicatore o Kitab-Al-Tenbhi, fog. 69, *b* che Massudi parla degli Ebrei, dei Karaiti, detti Ananiti (da 'Anan loro primo capo e fondatore della setta (v. Introduzione, nota 32)) e che egli chiama seguaci della giustizia e dell' unità, dei Rabbaniti ch' egli chiama Ascmaath (v. de Sacy l. c.) di R. Saadià Gaon (detto dagli Arabi Said ibn Iacob al-Fayyuini) che eragli

Digitized by Google

te conosciuti (v. Silv. de Sacy, Notices et extraits des mss. tom. 8. pag. 167). Isà ibn-Zara'a, autore arabo cristiano di Bagdad, parlando, nei suoi opuscoli teologici, di un certo Abul-Kheir Dand ibn-Mouschadj, dice che era uno dei principali Motècallamin ebrei ed un profondo pensatore. — Vedi mss. ar. della Biblioteca imp. num. 98, foglio 40 *b.* e 42, *a.* (MUNK).

(14) La setta dei Mòtazali (אלמעתולה), nome che significa separati o dissidenti *(a)*, ebbe per fondatore Vacil ibn-'Atà (nato l' anno 80 dell' Egira, o 699-700 dell' E. V. e morto l' anno 131, o 748-749 dell' E. V.). Vacil, discepolo di Al'-Hassan Al-Basri (di Bassora) essendosi separato (אעתזל) dalla scuola, riguardo ad alcuni dogmi religiosi, si fece, egli stesso capo di scuola, e stabilì una dottrina, gli elementi della quale erano presi da diverse sette precedenti (v. Scharestani *(b)*, pag. 18 e seg. trad. tedesca t. 1, pag. 25 e seg. Pocock, Specimen hist. ar. pag. 211 e seg.). I Mo'tazali suddivisi in molti rami, si accordano tutti sui due punti seguenti: 1. L'uomo ha un' assoluta libertà nelle sue azioni, e fa di sua propria volontà il bene ed il male, e quindi ha meriti o demeriti. — 2. Dio è assolutamente uno, nè ha attributi distinti dalla sua essenza (v. cap. 53, nota 12). È a motivo di questi due punti principali, della loro dottrina, tendenti a stabilire la giustizia e l' unità di Dio, che i Mota'zali stessi si denominavano: — אצחאב אלעדל ואלתחיד *(seguaci della giustizia e della unità)*. Sono precisamente queste due medesime espressioni che lo storico Al-Massudi *(c)* usa per indicare la dottrina dei discepoli di 'Anan (v. de Sacy, Notices et extraits, l. c. Chrest. ar. t. 1, pag. 349-351), il che prova che i teologi Karaiti presero per modello, particolarmente i Dottori musulmani della setta dei Mo'tazali. L' autore Karaita Aharon ben Elia, dice espressamente, come il Maimonide, che i savi Karaiti ed una parte dei Rabbaniti seguivano le dottrine dei Mo'tazali — (V. עץ חיים, o *Albero della vita*, edizione di Leipzig, pag. 4. (MUNK).

(15) Asciariyya o Asciariti sono i discepoli di Abul 'Hassan 'Alì ben Ismail al Asciarì, di Bassora (nato verso l' anno 880 dell' E. V. e morto nel 940). — Allevato nei principj dei Mo'tazali e già uno dei loro principali Dottori, dichiarò pubblicamente, in un giorno di Venerdì, nella grande

coevo e di alcuni altri Dottori. « L' ultimo di questi Dottori, die' egli, che vedemmo in Bagdad, fu Ibraim Jaudì (אברהם יהודי), che era il più sottile dialettico di tutti i Dottori di quel tempo ed il più destro nelle controversie. » Questo Abraham, detto Ieudi, parola che non è qui cognome di famiglia, è un Dottore ignoto; forse quello mentovato dal Wolf (v. 3.), che compose un trattato sui sinonimi e che è intitolato: מטלות המשותפות או הנרדפות Oltre le suddette opere storiche, Massudi compose altre opere, che sono citate nelle sue storie ma ore perdute. (MARONI).

(a) V. cap. 50, nota 3. (MARONI).

(b) Schahrestani (o Scharistani), scrittore arabo che fiorì nel 6. secolo dell' Egira. — Scrisse in arabo la Storia delle religioni, in cui tratta delle sette musulmane ortodosse ed eretiche, delle scuole filosofiche, delle sette dei Persiani e dei Sabei e delle superstizioni degli antichi Arabi. Sopra questi, particolarmente, contiene molti fatti che invano si cercherebbero altrove. Schmoelder di Bonan ne diede una traduzione tedesca. (MARONI).

(c) V. nota precedente. (MARONI)

Digitized by Google

moschea di Bassora, che si pentiva di aver professate le dottrine eretiche, e che riconosceva la preesistenza del Korano, gli attributi e la predestinazione delle umane azioni. Gli Asciariti ammettevano dunque, assolutamente, degli attributi di Dio distinti dalla sua essenza e negavano il libero arbitrio dell' uomo. Si vede che la loro dottrina era diametralmente opposta a quella dei Mo'tazali ; ma facevano nondimeno delle riserve per evitare di cadere nell' antropomorfismo e per non negare ogni specie di merito edi demerito nelle azioni umane (v. Diz. delle Scienze fil. t. 1. pag. 176, ed in quest' opera, par. 1, cap. 51, nota 25). — Molte più minute notizie della dottrina degli Asciariti saranno date più avanti, cap, 73 (Prop. 6 e 7). Riguardo al fatalismo assoluto *(a)* che professava questa setta, v. la terza parte di quest' opera, cap. 17. Terza opinione. (MUNK).

(16) Vuol dire: Se troviamo presso gli Ebrei molte cose dei Mo'tazali, nulla degli Asciariti, non dobbiamo credere che veramente preferissero la dottrina dei Mo'tazali a quella degli Asciariti ; ma ciò era avvenuto perchè casualmente avevano prima ricevuta la dottrina dei Mo'tazali e l' avevano adottata credendola fondata ecc. (MARONI).

(a) Il fatalismo, considerato dal punto di vista più generale, è la dottrina di quelli che riguardano le cose che avvengono nell' universo, non come l' opera di una causa intelligente, ma come il resultato di una cieca necessità. Il fatalismo era il fondo di tutte le religioni pagane dell' antichità, nè certo vi è chi ignori, per esempio, la grande importanza che aveva, nel politeismo greco, il dogma del destino, potenza cieca che legava le azioni degli Dei e degli uomini.

Lo Stoicismo (1) ripurgò in parte, quel dogma desolante, ma non ristabilì la libertà nei suoi diritti.

Solo il Moseismo proclamò la vera libertà e la responsabilità dell' uomo. In esso non troviamo traccia della necessità del Sabeismo, che crede il destino degli uomini dipendente dagli astri, nè dell' incomprensibile fatalismo dei Persiani, o del destino inflessibile dei Greci e dei Romani, al quale Giove stesso e tutti gli Dei erano sottoposti. Il Mosaismo riconobbe l' uomo assolutamente libero ed incaricato del proprio destino.

Il Cristianesimo, impadronitosi dei principj del Mosaismo, cercò colla Bibbia alla mano, di ristabilire il sentimento della personalità tra i pagani, ma la dottrina funesta del fatalismo, agitò tuttavia, il medio evo sotto diverse forme.

Secondo il Korano, Iddio decretò ab eterno ogni atto, ogni caso dell' uomo : tutto è scritto nel Libro dell' evidenza ; gl' infedeli erano predestinati al fuoco ; l' uomo porta il suo destino appeso al collo, e nel giorno della resurrezione Iddio gli mostrerà il libro aperto. Così la fatalità pesa sulla vita del musulmano, pel quale la libertà umana non ha alcuna parte, nè vi è moralità nelle azioni ; poichè l' uomo è ribaldo o santo, non per merito proprio o per propria colpa, ma perchè Iddio così volle. Così l' uomo ha bene o male per un' immutabile decreto, e la morte il coglie o sul campo o sul letto, quando è fatata. Questo sentimento, da prima, spinse i musulmani alle vittorie, poi cagionò quell' apatia che divenne loro carattere e la tirannide più assoluta. Anche la filosofia moderna, conta molti sistemi nei quali è celato il fatalismo. (MARONI).

(1) *Lo stoicismo surse in Grecia, circa 300 anni avanti l' E. V. Zenone fondatore della scuola stoica, nacque in Cittuim (Cizio), piccola città dell' Isola di Cipro. Studiò in Atene con Zenocrate e Polemone, successori di Platone, e fondò una nuova Scuola nel Portico, celebre per le pitture di Polignotto da Taso, e perciò detto Pecile, (ossia Galleria dipinta). Fu quindi denominata Scuola Stoica, dalla parola greca stoa (portico), ed anche Scuola del portico. Si può dire, in poche parole, essere stato il principio dominante dello Stoicismo : la lotta dell' uomo contro le passioni, la liberazione della volontà, divenuta indifferente alle voluttà dei sensi, ai bisogni del corpo, ai fenomeni della natura e padrone assoluto di sè. (Maroni).*

Digitized by Google

(17) Letteralmente : *e che la credevano una cosa dimostrativa*, ossia, che credevano essere le opinioni dei Mo'tazali verità, rigorosamente dimostrabili. (MUNK).

(18) Nell' Ibn-Tibbon leggesi : — הספרדים האנדלוסים *Gli spagnoli di Andaluzia*. (MARONI).

(19) Sembra risultare, da ciò che Maimonide dice quì, che prima di lui fosse esistito in Andaluzia, o nella Spagna musulmana, un certo numero di teologi, o di filosofi ebrei, (v. cap. 42, ed ivi nota 3), ma che già al suo tempo non si possedesse più della letteratura filosofica, degli Ebrei di Spagna, se non poche opere pubblicate da alcuni scrittori recenti. Quelle che ancora oggi ci restano giustificano il giudizio dato dal nostro autore, eccettuati due che presero diverse cose dai Motècallemin. — Salomone Ibn-Ghebirol di Malaga *(a)*, ci lasciò nel suo מקור חיים (*Sorgente di vita*), un documento importante, il quale prova che sino dal secolo 11. e prima che la filosofia peripatetica avesse trovato un degno rappresentante tra i musulmani di Spagna, gli Ebrei di quel paese si erano dati con successo agli studj filosofici ed avevano trattate le più alte quistioni metafisiche ; e da quell' epoca stessa vi furono pure nella Spagna degli Scrittori che credettero dover difendere la religione contro le usurpazioni della filosofia. V. la mia notizia sopra Abul Wallid Merwan ibn-Djanah *(b)* pag. 81 e seg. (Journal asiatique, Juillet 1850, pag. 45 e seg.). Verso *il* 1160, Abraham ben David di Toledo *(c)*, avversario d' Ibn-Ghebirol, cercò nella sua opera אמונה רמה (*La fede sublime*) di conciliare la religione colla filosofia, e si riconosce in lui un grande ammiratore della filosofia di Aristotile, che fa intervenire nelle quistioni religiose quasi come il Maimonide. Verso la stessa epoca, Iehudà ha-Levi *(d)* di Castiglia, aveva nel suo celebre Kuzarí, dichiarata la guerra alla filosofia, nella quale era profondamente versato ; ma nello stesso tempo aveva rigettati i ragionamenti del Calam, che riguardava come sottigliezze inutili (vedi la sud. opera, lib. 5, § 6) Tra i suoi contemporanei, Mosè ben Iacob Aben-Esdra *(e)* sembra appartenere alla scuola filosofica, ed invece Iosef Ibn-Sadik *(f)*, era, per diversi titoli sotto l' influenza del Calam (v. cap. 53, nota 12). Questa medesima influenza si osserva alla fine dell' 11 secolo, nella celebre opera di Be'hajè ben Josef di Saragozza *(g)*, intitolata *Doveri dei cuori* (חובת הלבבות), e nel lib. 1. dove parla dell' unità di Dio ;

(a) V. Cap. 58. (MARONI).
(b) V. Cap. 43. (MARONI).
(c) V. Cap. 1. nota 4. (MARONI
(d) V. Cap. 40. nota 1. (MARONI).
(e) Moisè ben Jacob Aben-Esdra, fiorì in Granata nel 12. secolo. Fu celebre per la sua sapienza nella Scrittura, nella letteratura greca e nella poesia. Scrisse il ספר הענק, ossia, Libro della Collana, che è un volume di poesie sacre ; il ערוגת הבשם, o Aja aromatica, libro di preci pei giorni festivi, e secondo il Wolf, vi è pure inedito un suo Trattato filosofico, ec. (MARONI).
(f) V. Cap. 53. nota 12. (MARONI).
(g) V. Cap. 52. nota 6. (MARONI).

Digitized by Google

troviamo molti argomenti presi dai Motècallemin (v. particolarmente il cap. 5), quantunque riguardo agli attributi di Dio, Behajè si mostri perfettamente d' accordo coi filosofi. (V. cap. 58). (MUNK).

(20) L' autore allude quì agli scrittori ecclesiastici, greci e Siri, che, dal 6. secolo in avanti, dovettero difendere i dogmi cristiani contro la filosofia peripatetica, sempre più dominante, e contro le molte eresie uscite da questa medesima filosofia. I difensori della religione si servivano delle armi della dialettica *(a)*, che lo studio della filosofia di Aristotile aveva posti tra le loro mani. V. Brucher *(b)*, Hist. Crit. fil. t. 3, pag. 534. Ritter *(c)*, Geschichte der Phil. t. 6. pag. 458 e seg. (Phil. chret. lib. 7. cap. 1). Lo stesso metodo, come spiegherà l' autore, fu seguito dai Motècallemin musulmani, che conoscevano gli scritti di molti scrittori della chiesa greca, come Giovanni Filippone *(d)*, Giovanni Damasceno *(e)*, ed altri, e che erano anche più al caso di attingere dagli scritti dei teologi cristiani di Siria e di Mesopotamia. Molti dotti cristiani tanto nestoriani *(f)* che jacobiti *(g)*, vivevano in mezzo ai musulmani, i quali riconoscevano da loro la cognizione della filosofia e della scienza dei greci. V. Wenrich, De autorum Graecorum versionibus et commentariis syriacis arabicis ecc. pag. 7-22, Ernesto Renan *(h)*, De philosophia peripatetica apud Syros Paris, 1852. — (MUNK).

(21) Letteralmente: *quando la nazione cristiana ebbe ricevuto (nel suo seno) quelle nazioni (e l' asserzione dei cristiani è quel che si sa)* ecc.

(a) La dialettica nata in Italia, nella scuola di Elea, era da prima, un argomentazione in forma di dialogo, con cui Zenone (v. cap. 51. nota 7), che ne è considerato l' inventore, stabiliva la dottrina dell' immobilità e delle idee, contro i seguaci dell' esperienza sensibile e del moto. Più tardi, Platone chiama con questo nome: 1. Il dialogo usato qual metodo d' investigazione scientifica. — 2. qual metodo logico, che talora decompone l' unità nei suoi elementi naturali, e talora riconduce la moltiplicità all' unità. — 3. la scienza delle idee o dell' ente in sè stesso. In Aristotile la parola dialettica non ha che un significato. Il fondatore del peripateticismo intende, in generale, con questa parola, l' arte di discutere, di trovare a proposito delle ragioni e delle parole, o per abbattere la tesi che si combatte, o per provare e stabilire la tesi che si vuol sostenere. È un metodo che non avendo per base se non un' autorità più o meno rispettabile, non serve che a provare l' altrui sapere, e non arriva che all' opinione ed alla probabilità; ed invece la filosofia cammina di un passo fermo appoggiandosi a dei principj che gli sono proprj alla certezza ed alla scienza. (MARONI).

(b) V. Cap. 51, 20. (MARONI).

(c) V. Cap. 69. (MARONI).

(d) V. più avanti, nota 23. (MARONI).

(e) S. Giovanni di Damasco, nato verso il 700 dell' E. V. fu il più illustre letterato di Oriente in questo secolo. Ebbe cariche ed onori presso Abdel Melik, ma avverso a Leone Isaurico, e calunniato al Califfo, fu condannato al taglio della mano. Passò il resto della vita nel convento di S. Saba e quivi dettò varie opere, in cui svolse la filosofia peripatetica e la applicò a dimostrare i dogmi cattolici, mostrando profondo senso e molta dottrina, onde fu considerato come uno dei fondatori della Scolastica. (MARONI).

(f) Così si chiamavano i seguaci di un' eresia, nata nel 6. secolo della quale fu capo un certo Nestorio. Essi supponevano in Cristo un contrasto di due volontà, di due nature, divina ed umana. (MARONI).

(g) Jacobiti si chiamavano i cristiani copti in Egitto (V. Pref, nota 5.). (MARONI).

(h) Giuseppe Ernesto Renan, filosofo francese, membro dell' Istituto, nacque a Treguier il 27 Feb. 1823. Destinato allo stato ecclesiastico, recossi presto a Parigi, e, compiuti i suoi studj classici, fu scelto per seguire i corsi di alta teologia nel seminario di S. Sulpizio. — Quivi studiò filosofia e lingue orientali. Scrisse già molte opere filosofiche e filologiche. (MAR).

Digitized by Google

L' Ibn-Tibbon traduce: ושענו הנוצרים מה שכבר נודע « *ed i cristiani affermavano* (o *sostenevano*) *quello che è noto.* L' autore allude ai misteri dell' Incarnazione e della Trinità. (MUNK).

(22) Vuol dire: i Dottori cristiani, di Grecia e di Siria, videro che nelle dottrine del Cristianesimo erano molte cose in opposizione colle opinioni dei filosofi. (MARONI)

(23) Questo autore è Giovanni Filoppone *(a)*, detto il Grammarico, che fiorì in Alessandria nei secoli 6. 7. Il suo commento sulla Fisica di Aristotile, ha la data dell' anno 333 dell' era di Diocleziano o dei Martiri, che corrisponde all' anno 617 dell' E. V. *(b)* (v. Fabricius, Bibl. gr. tomo 10, pag. 640, 4. edizione) *(c)*. I discorsi di Filppone ai quali allude quì il Maimonide, sono, certamente, la sua confutazione del trattato di Proclus *(d)*, sopra l' eternità del mondo, e la sua Cosmogonia di Mosè. (MUNK).

(24) Abu-Zacaryya Ya'hya ibn-'Adì, cristiano jacobita di Tecrit, in Mesopotamia, viveva in Bagdad nel 10. secolo. Fu discepolo di Al-Farabi, e si rese celebre per le sue traduzioni di molte opere di Aristotile e dei suoi commentatori. Secondo il Tarikh al 'hocamà di Al-Kifti *(e)*, morì il 13 Agosto dell' anno 1285 dei Seleucidi (974 dell' E. V.) *(f)*, in età di 81 anni. V. Abul Faradj, Hist. dynast. testo ar. pag. 317, vers. lat. pag. 209. Ibn-'Adì compose anche delle opere teologiche, nelle quali cercava di conciliare la filosofia coi dogmi cristiani; così p. es. egli vedeva nella Trinità l' unità dell' intelletto, dell' intelligente e dell' intelligibile (v. cap. 68), che sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (v. Hammer, Encyklopedische Ubersicht der Vissenchaften des Orients, pag. 423) *(g)*. Sembra che Maimonide non conoscesse bene l' epoca in cui era vissuto Ibn-'Adì e che lo credesse più antico, poichè pare che supponga avere i primi Motècallemin attinto dai di lui scritti. (MUNK)

(25) Letteralmente: *tutto ciò che chi sceglieva credeva essergli utile.* (MUNK).

(26) V. più avanti, cap. 73, proposizione 1. e 2. (MUNK).

(a) Philoponos, cioè, amico della fatica. (MARONI).

(b) Dal giorno dell' acclamazione di Diocleziano ad imperator di Roma il 29 Agosto 284 (E. V.) parte l' era di Diocleziano, o dei martiri, usata per lungo tempo dalla Chiesa, e tuttora dai Copti e dagli Abissini. (MARONI).

(c) Giovanni Alberto Fabricio, fu uno dei più laboriosi e dei più dotti bibliografi. — Nacque in Lipsia nel 1668 e morì ad Amburgo nel 1736. Lasciò 128 opere, tra le quali è celebre la Bib. greca (Amburgo 1721). (MARONI).

(d) Proclo, filosofo platonico, nacque in Costantinopoli nel principio del 5. secolo, e morì in Atene nel 487. Scrisse molte opere, nelle quali espose le sue proprie dottrine unite alle idee platoniche ed Aristoteliche. (MARONI).

(e) V Introduzione, nota 3. (MARONI).

(f) L' era dei Seleucidi, pei Siro-Macedoni, fu usata dagli Ebrei per qualche tempo, e fu detta dai Rabbini המנין לשטרות *(l' Era dei contratti)*, perchè era usata nei contratti, per rispetto alla nazione che li dominava. Quest' era principia dal regno di Seleuco Nicanore, 312 anni avanti l' E. V. — V. Meor 'Enaim di Azaria de Rossi, parte 2. capitolo 23 e 24. (MARONI).

(g) V. Vita di S. Munk, nota 12. (MARONI).

Digitized by Google

(27) Nell' Ibn-Tibbon: כל בעל תורה — (Maroni).

(28) Cioè, i musulmani. (Maroni).

(29) Nell' Ibn-Tibbon: נחלו; nell' Al-Harizi נודעו — Il testo arabo significa entrare, accostarsi, impegnarsi in una cosa. (Munk).

(30) Vuol dire che il loro tempo era più vicino e quello degli antichi filosofi, ai quali si univano, con molti vincoli. È così che questo passo fu inteso da Al-Harizi che tradusse: — כי החכמים ההם היה זמנם קרוב לדור הפילוסופים — Ma secondo alcuni commentatori, il senso sarebbe che i teologi greci si attenevano più ai filosofi, ossia, non si allontanavano tanto dalle loro dottrine. Il testo arabo come anche la versione di Ibn-Tibbon, ammettono, in fatti questa interpretazione *(a)*. (Munk).

(31) Cioè, riguardo alle nuove dottrine sorte tra i musulmani e costituivano varie sette. (Maroni).

(32) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: אשר עמסו על עצמם *che si caricarono*, vuol dire, che durarono vana fatica in ipotesi vane e false. (Mar.)

(33) L' autore allude alla discussione che si alzò tra i teologi musulmani sulla parola divina, diretta ai profeti e particolarmente a Mo'hammed (*b*). Secondo alcuni la parola di Dio è eterna, ed il Korano, nel quale è depositata, esistette da tutta l' eternità; secondo altri, essa è creata nel soggetto, al quale è rivelata e che la riveste di lettere e di suoni. V. Pocock, Specimen hist. ar. p. 217. e seg.; Schabrestani, pag. 30 e 156 (trad. tedesca, t. 1, pag. 42 e 236); v. cap. 65. È in questo senso che anche Ibn-Tibbon usa la parola דבור, colla quale traduce quì la parola כלאם In alcuni mss. della sua versione si legge una nota del traduttore in questi termini: רוצה בו דבור השם לנביאים כי האריכו לדבר במהותו אם הוא קדמון או מחודש « Vuol dire, della parola di Dio (diretta) ai pro- « feti, poichè eglino (i musulmani) discussero lungamente su questo, se « sia eterna o creata. » (*c*). (Munk).

(34) Letteralmente: *Alcune ipotesi, mediante le quali ipotesi, che*

(a) Ecco le parole d' Ibn-Tibbon: — שאותם היו קרובים לפילוסופים

Queste parole furono commentate da Scem-Tob come segue:

ר"ל שהארמיים והיונים אע"פי שהיו חולקים לרעת הפילוסופים לא היו חולקים עמהם בכל הדברים אלא מה שהוא אמונתם אבל החכמים האחרונים מהישמעאלים סתרו הפילוסופים בכל מה שאמרו — « Vuol dire, che i Siri ed i Greci, « sebbene si opponessero alle opinioni dei filosofi, non si opponevano a tutte le loro opinioni, « ma a quelle che erano contrarie alla loro religione, ma gli ultimi savi musulmani si oppo- « sero ai filosofi in tutto quello che dissero. » — Anche l' Efodi, ivi, interpreta nello stesso modo e quasi colle stesse parole. (Maroni).

(b) Cioè, Maometto. Il vero nome che fugli imposto dal padre fu Maometto, cioè, il lodevole; e poscia fu chiamato A'hmed o Mo'hammed, cioè, degnissimo di lode e Ma'mud, ossia, il lodato. Anche gli scrittori ebrei lo chiamano מחמד — (Maroni).

(c) Secondo i commentatori d' Ibn-Tibbon, i musulmani asserivano, potere un uomo, anche senza studio e privo di qualunque sapere anteriore, diventare ad un tratto profeta: — שהישמעאלים חשבו כי אפשר שיהיה נביא מי שהיה סכל כי האדם ילין בלתי חכם ובבקר ימצא חכם ונביא — (Maroni).

Digitized by Google

avevano scelte sostenevano le cose nelle quali si erano impegnate (a). (MUNK)

(35) Letteralmente: *di ciò che fu posto da lei.* La versione d' Ibn-Tibbon ha, secondo le edizioni: ממה שחובר בהם לה *(b) di ciò che fu composto a questo riguardo da lei, ossia, di ciò che fu scritto.* Ci sembra da preferirsi la lezione di molti mss. che hanno ממה שהוצע לה (MUNK).

(36) Letteralmente: *Che non avessero alcun bisogno di affermare quella cosa in quanto fosse necessario alle basi della religione.* (MUNK).

(37) L' autore vuol dire: che gli antichi Motècallemin, tanto cristiani che musulmani, adottarono qnel metodo per difendere i principj della rispettiva credenza; ma quelli che vennero dopo, seguirono quello stesso metodo, pensando che non avesse alcun rapporto coi principj di quelle religioni, e non mirasse che ad abbattere, colla speculazione, le opinioni dei filosofi, il che, come dice dopo, è falso. (MARONI).

(38) Letteralmente: *non si avvedevano e non sapevano che la cosa non era come credevano.* (MUNK).

(39) Letteralmente: *per affermare ciò che si cercava di affermare e per negare ciò che si cercava di negare.* (MUNK).

(40) Vale a dire: Negarono ambe delle proposizioni inocue, essendosi avveduti che di conseguenza in conseguenza, potevano giungere ad una proposizione pericolosa per la religione *(c).* (MUNK).

(41) V. cap. 68. (MARONI).

(42) Mosè di Narbona esprime la sua sorpresa, che l' autore citi qui Temistio (commentatore di Aristotile del 4. secolo), invece di citare Aristotile stesso, che dic' egli, parlò ampiamente di questo soggetto nel *lib.* 4. della Metafisica, dove si esprime così: « Se ogni idea ed ogni opinione fosse vera, tutto necessariamente sarebbe vero e falso nello stesso tempo; poichè molti uomini pensano il contrario di quello che pensano altri, e credono che quelli i quali non pensano come loro siano nell' errore. » — Il che vuol dire, aggiunge Mosè di Narbona, che bisognerebbe che le cose fossero in uno vere e false, se si accomodassero alle opinioni degli altri; poichè spesso, sopra una stessa cosa, gli uomini hanno delle opinioni opposte. Il passo al quale egli allude si trova nel libro 4. cap. 6. della Metafisica, dove Aristotile combatte le dottrine di Protagora *(d)*, il quale

(a) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: הרברים אשר נשקעו בהם « *Le cose nelle quali si erano affondati* (sommersi, inabissati). (MARONI).

(b) Nell' edizione di Sabbionetta, leggesi, per errore שיחובר — (MARONI).

(c) Nell' Ibn- Tibbon: והסירו אותם הראשונים החולי מעקרו, cioè, gli antichi Motècallemin, tolsero il male dalla radice. (MARONI).

(d) Protagora, sofista, nacque in Abdera, ad un epoca che non fu mai determinata con precisione. Diogene Laorzio (o di Laerte, in Cilicia, dove fiorì poco dopo il secondo secolo dell' E. V. e scrisse la preziosa opera: Vita, dottrine e sentenze dei filosofi illustri), si limita a dire che Protagora era nel fiore dell' età verso l' Olimpiade 84. ossia, 444 av. l' E. V. Godeva l' amicizia e la protezione di Democrito che ancora viveva, e dopo avere insegnata la grammatica nelle città e nei borghi del circondario di Abdera, si recò in Atene, dove trovò molti ammiratori, tra i quali Pericle, per la singolarità delle sue dottrine e per la sua eloquenza. Percorse poi le principali città della Grecia, dove raccolse ricchezze e gloria. Credesi

Digitized by Google

diceva che l' uomo o l' opinione individuale è la misura di tutte le cose. Dopo alcune altre citazioni dello stesso capitolo, Moisè di Narbona aggiunge: « Sembrami che l' autore (Maimonide) componendo questo trattato, consultasse particolarmente i moderni. Sembra, in fatti, che Maimonide, studiando la filosofia peripatetica, non rimontasse sempre alle sorgenti, e si limitasse a leggere le analisi dei commentatori. Tra questi, Temistio era uno dei più accreditati presso gli Arabi, ed è, particolarmente, nelle opere di questo commentatore ed in quelle d' Ibn-Sina che molti savi arabi studiavano la filosofia di Aristotile. V. Scharestani, l. c. pag. 312 e 326 (trad. tedesca, t. 2. pag. 160 e 181). (Munk).

(43) Nell' Ibn-Tibbon : ואע"פי שיחלק המין ההוא לחלקים « Sebbene quella specie si divide in varie parti. » (Maroni).

(44) V. cap. 73, Proposizione 10. (Maroni)

(45) V. questo cap. nota 20, *b*. (Maroni).

(46) La dialettica e la sofistica *(a)*, si occupano dello stesso genere di quistioni che tratta la filosofia, ed hanno per oggetto l' ente. Ma, dice Aristotile, la dialettica non fa che esaminare, dove la filosofia riconosce; la sofistica abbelliva (la scienza), senza l' ente. V. Metafisica, libro 4, cap. 2. (Munk).

(47) Letteralmente : *quelli che si occupano della Legge (b)*. (Munk)

(48) Nella versione d' Ibn-Tibbon, bisogna aggiungere, dopo — מחבוריהם la parola ודבריהם, che si trova nei mss. di quella versione ed in quella di Al-'Harizi. Il senso è che ciascuno può convincersene, tanto dalle loro proprie opere, quanto da ciò che è riferito di loro. (Munk).

(49) L' autore vuol dire, che la nostra finita intelligenza trovasi impotente a provare, con una vera dimostrazione che il mondo sia stato creato; e di ciò può essere una prova la discordia dei filosofi di tutti i tempi, riguardo a questa quistione. È chiaro dunque che questo medesimo argomento, non può servire di premessa per provare l' esistenza di Dio; poichè, ammesso il dubbio nella creazione del mondo, risulterebbe dubbia anche l' esistenza di Dio. (Maroni).

(50) Letteralmente : *e che noi combattessimo per ciò colla spada (c)*. Forse si allude quì ironicamente al modo onde l' islamismo cercò di propagare le sue dottrine. (Munk).

(51) Letteralmente : *e diremo su ciò tutto quello con cui si può argomentare*, ossia, produrremo tutti gli argomenti che si possono allegare in favore della novità del mondo, o almeno contro la sua eternità. V. part. 2. cap. 15. e seg. (Munk).

essere morto nella traversata da Atene in Sicilia, nell' età di anni 70. Le sue opere ebbero per oggetto particolare la rettorica, la dialettice, la logica e la morale. (Maroni).

(*a*) V. Introduzione, nota 90. (Maroni).

(*b*) Anche nell' Ibn-Tibbon: מבעלי התורה — (Maroni).

(*c*) Nell' Ibn-Tibbon: ונכריח בני אדם בכח הזרוע « *e costringessimo gli uomini colla forza* (colla prepotenza.) (Maroni).

Digitized by Google

(52) L' autore dimostra nella parte 2. di quest' opera, che la profezia può essere, tanto se si ammette essere il mondo creato, quanto se si dice essere eterno. (MARONI).

(53) La parola (araba) אצוליון, indica quelli che si occupano delle *radici* (אצול), ossia, delle dottrine fondamentali della religione, e sono queste radici che formano il soggetto del Calam *(a)*, ed invece i *rami* (פרוע), ossia tutto quello che è secondario, e particolarmente le pratiche sono del dominio della *giurisprudenza* (פקה). V. Pocock. Specimen hist. ar. testo d' Abul-Faradi, pag. 16, Schahrestani, pag. 28 (trad. tedesca, t. 1, pag. 38 e 39). (MUNK).

(54) Le espressioni ebraiche שנוי סדרי בראשית e הפוך עולם, che l' autore adopera quì, sono prese da frasi talmudiche ben conosciute, p. es.: עולם הפוך ראיתי, Talmud di Babil. trat. Pesa'him, fog. 50; e נשתנו לו סדרי בראשית, ivi, trat. Sciabbath, fog 53, *b*; — גדולה חבתן של ישראל שה"בה משנה סדרי בראשית בשביל טובתן — Scemoth Rabbà, Sez. 38. (MUNK).

(55) Ecco il ragionamento dell' autore: Se si ammette che il mondo sia creato, ne consegue necessariamente che esista un creatore, ma non si perviene così a stabilire che la sola esistenza di Dio; ma ammettendo l' eternità del mondo, si avranno delle dimostrazioni rigorose, colle quali poter anche stabilire l' immutabilità di Dio, come si vedrà nei primi capitoli della 2. parte di quest' opera. Bisogna dunque prendere prima gli argomenti di quelli che professano l' eternità della materia prima, onde non resti dubbio sulla vera natura dell' Essere supremo, riserbandoci a confutare poscia l' ipotesi dell' eternità della materia. Ben di leggeri si vede quello che ha di vizioso questo ragionamento, che contiene la confessione implicita che il credente il quale ammetta il dogma della creazione ex nihilo debba ammettere l' unità e l' incorporeità di Dio come cose di fede religiosa e rinunziare a qualunque dimostrazione a questo riguardo. Ecco come Ibn-Falkira (*Morè-ha-Morè*, pag. 43) si esprime sul nostro passo: Si può quì obbiettare: Come si vuol dimostrare un soggetto tanto importante mediante una cosa dubbia, tanto più se quella cosa non sia vera? poichè se le premesse della dimostrazione non sono vere, come può essere vera la conclusione? e come si può con tali premesse formare una dimostrazione che non sia dubbia? Certo, non può questo essere sfuggito al nostro maestro, che saggiamente dispose tutte le sue parole. » V. Introduzione di questa prima parte, nota 93, *a*. (MUNK)

(56) Letteralmente: *Perciò troverai sempre in ciò che composi sui libri del* פקה *(fikh) (ossia del Talmud), quando mi avviene di parlare di basi (o di principj fondamentali)* ecc. Nell' Ibn-Tibbon leggesi: — יסודות הדת; Al-Harizi יסודות האמונה ed Ibn-Falkira (*Morè-ha-More* pag. 43): פנה מפנת התורה — (MUNK).

(a) V. Introduzione, nota 19. (MARONI).

Digitized by Google

(57) Letteralmente: *e che un altro possa pretendere non essere giammai stata costrutta.* (Munk).

(58) Cioè, e tanto più ha ragione di agire così. (Munk).

(89) Cioè, quella dell' esistenza, dell' unità, e dell' incorporeità di Dio. (Munk).

(60) V. parte 2. cap. 19. (Munk).

(61) L' autore sembra alludere quì alla 5. delle prove dei Motècallemin, annoverate più avanti. (Munk).

(62) Vuol dire: senza bisogno di negare le cose evidenti. (Munk).

(63) La versione d' Ibn-Tibbon ha: ואם אי אפשר וכו', *quantunque non vi sia mezzo possibile per questo.* (Munk).

(64) Ossia, la quistione dell' esistenza, dell' unità, dell' incorporeità di Dio, e quella della creazione del mondo. (Munk).

Digitized by Google

CAPITOLO LXXII.

Sappi che quest' universo nel suo complesso non forma che un solo individuo; ossia: il globo dell' ultimo cielo, con tutto quello che contiene, è indubitatamente un solo individuo, come l' individualità di Ruben e David (1). Avviene delle sue diverse sostanze, ossia delle sostanze di questo globo con tutto ciò che contiene, come avviene, per esempio, delle diverse sostanze delle membra dell' individuo umano. Come dunque Ruben, per esempio, è un solo individuo, benchè composto di diverse parti, come la carne e le ossa (2), e di umori e di spiriti differenti (3); così questo globo nel suo complesso abbraccia le sfere ed i quattro elementi con ciò che ne è composto (4). Non vi è assolutamente alcun vuoto ma è un solido pieno che ha per centro il globo terrestre; la terra è circondata dall' acqua, questa dall' aria, questa dal fuoco (5), e quest' ultimo è circondato dal quinto corpo (6), il quale si compone di molte sfere, contenute le une nelle altre, tra le quali non vi è cavità, nè vuoto, ma si cingono esattamente, applicate le une alle altre. Esse hanno tutte un moto circolare uguale, ned è in alcuna di loro precipitazione, nè lentezza, ossia, che niuna di quelle sfere si muove talora rapidamente, talora lentamente, ma ciascuna per la sua celerità e la sua maniera di muoversi resta sottoposta alla sua legge naturale. Ma queste sfere si muovono alcune più rapidamente delle altre, e quella che ha il moto più rapido di tutte le altre, è la sfera che circonda tutto, ossia, quella che ha il moto diurno e che le fa muovere tutte con lei, come la parte si muove nel tutto, poichè tutte formano

Digitized by Google

delle parti in lei (7). Queste sfere hanno dei diversi centri; alcune hanno per centro il centro del mondo (8), altre hanno il loro centro fuori del centro del mondo (9); ed altre (ancora) seguono perpetuamente il loro moto particolare dall' oriente all' occidente ed altre si muovono dall' occidente all' oriente (10). Ogni astro in queste sfere fa parte della sfera, nella quale resta fisso al suo posto; nè ha moto che gli sia particolare, nè si mostra mosso se non dal moto del corpo del quale è parte. La materia di tutto questo quinto corpo, che ha il moto circolare, non è simile a quella dei corpi dei quattro elementi che si trovano interiormente. Il numero di queste sfere, che circondano il mondo, non può, per alcun modo essere minore di diciotto (11), ma è tuttavia possibile che ve ne siano di più, ed è cosa da esaminarsi. Se poi vi siano delle sfere di circolazione che non circondino il mondo, è pure cosa da esaminare (12).

Interiormente alla sfera inferiore che è la più vicina a noi (13), vi è una materia diversa di quella del quinto corpo e che ricevette quattro forme primitive, colle quali si formarono quattro corpi (che sono) la terra, l' acqua, l' aria ed il fuoco (14). Ciascuno di questi quattro (corpi) ha un luogo naturale, che gli è particolare, nè si trova in altro (luogo) sino che è lasciato nella sua natura. Sono corpi inanimati, che non hanno nè vita, nè percezione, nè si muovono da se stessi, ma restano in riposo nei loro luoghi naturali. E se uno di loro fosse stato costretto ad uscire dal suo luogo naturale, allora, quando cessa la causa che lo costrinse, si muove per ritornare al suo luogo naturale; poichè ha in sé il principio in virtù del quale si muove, in linea retta, per tornare al suo luogo, ma non ha in sè alcun principio in virtù del quale debba (sempre) restare in riposo o muoversi altrimenti che in linea retta. I moti in linea retta che fanno questi quattro elementi, quando si muovono per tornare ai loro luoghi, sono di due specie: un moto verso la cinconferenza, che è proprio del fuoco e dell' aria, ed un moto verso il centro, che è proprio dell' acqua e della terra; e ciascuno, dopo essere arrivato al suo luogo naturale, resta in riposo (15). Ma quei cor-

Digitized by Google

pi (celesti), che hanno il moto circolare, sono viventi ed hanno un' anima onde si muovono, nè vi è in loro assolutamente alcun principio di riposo, nè subiscono alcun cangiamento, se non nella posizione, avendo il moto circolare. In quanto poi (all' intelligenza, cioè,) se abbiano anche un' intelligenza colla quale percepiscono, questa (è cosa) che non può essere dichiarata se non con una sottile speculazione (16). Quando tutto il quinto corpo compie il suo moto circolare, ne nasce sempre negli elementi un moto forzato, pel quale escono dalle loro regioni, ossia, (ne nasce un moto) nel fuoco e nella aria, che sono spinti (ambedue questi elementi) verso l' acqua e tutti penetrano nel corpo della terra sino nelle sue profondità, in guisa che ne risulta una mescolanza di elementi. = Poscia cominciano a muoversi per ritornare nelle loro regioni (rispettive), e quindi, anche delle particelle di terra abbandonano i loro luoghi riunendosi all' acqua, all' aria, al fuoco. In tutto ciò gli elementi agiscono gli uni sugli altri e ricevono impressioni gli uni dagli altri, e la mescolanza subisce una trasformazione, onde ne nascono prima le diverse specie di vapori (17), poi le diverse specie di minerali, tutte le specie delle piante e molte specie di animali, secondo il temperamento della mescolanza (18). Tutto ciò che nasce e perisce, non nasce che dagli elementi e ad essi ritorna quando perisce. Così gli elementi nascono gli uni dagli altri e si perdono gli uni negli altri, poichè tutto ha una stessa materia, e la materia non può esistere senza forma, come niuna forma fisica, di quelle cose che nascono e periscono, non può esistere senza materia. Dunque, la nascita e la distruzione degli elementi, come di tutto quello che nasce da loro e che in loro si risolve perdendosi, seguono (in certo modo) un moto circolare, simile a quello del cielo; per la qual cosa il moto di questa materia formata (19), mediante le forme che le sopravvengono successivamente, può compararsi al moto che fa il cielo nel luogo (20), ripetendosi le stesse posizioni (21) per ciascuna delle sue parti.

Come nel corpo umano vi sono delle membra dominanti e delle membra dominate, che hanno d' uopo, per mantener-

Digitized by Google

si, del governo del membro principale che le regge, così vi sono nel complesso dell' universo delle parti dominanti, come il quinto corpo che circonda (tutto), e delle parti dominate, le quali hanno bisogno di una guida, come gli elementi e ciò che ne è composto.

Come il membro principale, che è il cuore, si muove sempre (22) ed è il principio di ogni moto che esiste nel corpo, ed invece le altre membra del corpo sono dominate da lui, il quale, col suo moto manda loro le facoltà delle quali hanno mestieri per le loro azioni, così è la sfera celeste che, col suo moto, governa lo altre parti dell' universo, ed è dessa che manda ad ogni essere che nasca, le facoltà che in lui si trovano; per la qual cosa ogni moto, che esiste nell' universo, ha per principio il moto della sfera celeste, ed ogni anima di ciò che, nell' universo, è dotato di un' anima, ha il suo principio nell' anima della sfera celeste. E sappi, che le facoltà, le quali derivano a questo mondo dalla sfera celeste, sono, come abbiamo dichiarato, quattro, cioè: una facoltà che produce la mescolanza e la composizione e che basta certamente per la produzione dei minerali; un' altra facoltà, che dà l' anima vegetativa ad ogni pianta (23); un' altra che dà l' anima vitale a tutto ciò che vive; ed un' altra, finalmente, che dà la facoltà razionale ad ogni essere ragionevole (24); e tutto avviene mediante la luce e le tenebre, che risultano dalla luce degli astri e dalla loro rivoluzione intorno alla terra (25).

E come, se il cuore si arresti un solo istante, l' individuo muore e cessano tutti i suoi moti e tutte le sue facoltà, così se le sfere celesti si arrestassero un istante, ciò sarebbe cagione della morte di tutto l' universo e dell' annientamento di tutto ciò che vi si trova.

E, finalmente, come l' animale vive tutto, solo pel moto del proprio cuore, benchè abbia delle membra prive di moto e di sensibilità, come, per esempio, le ossa, le cartilagini ecc. (26); così tutto quest' universo è un solo individuo, vivente pel moto della sfera celeste, la quale vi occupa lo stesso grado che ha il cuore in ciò che ha un cuore, sebbene contenga molti corpi senza moto ed inanimati,

Digitized by Google

È così che devi rappresentarti il complesso di questa sfera come un solo individuo, vivente, muoventesi e dotato di un' anima ; poichè questa maniera di rappresentarsi (la cosa) è necessarissima, od almeno utilissima, per la dimostrazione dell' unità di Dio, come sarà dichiarato (27), e, per tal modo, sarà anche dimostrato che l' uno non creò se non un solo (essere) (28).

Come dunque è impossibile che le membra dell' uomo esistano separatamente come vere membra dell' uomo (29), ossia che il fegato od il cuore sia isolato, o che vi sia della carne isolatamente ; così sarebbe impossibile che le parti dell' universo esistessero le une senza le altre, in questo ente ben costituito (30), del quale parliamo (31), e che il fuoco esistesse senza la terra, o la terra senza il cielo, o il cielo senza la terra (32).

Ed ancora, come in quest' individuo umano è una facoltà (33), che lega le sue membra le une alle altre, le governa, dà ad ogni membro ciò che gli abbisogna per conservarsi in buono stato, e ne allontana ciò che gli è nocevole, (quella, cioè, che i medici indicano espressamente come la facoltà direttrice del corpo animale, che sovente chiamano natura) (34), così vi è nel complesso dell' universo, una facoltà che ne lega le parti tra loro, impedisce che le specie periscano, e conserva gl' individui di quelle specie quanto è possibile conservarli, e conserva anche una parte degl' individui dell' universo (35). Resta tuttavia da esaminare se questa facoltà agisca mediante la sfera celeste, o altrimenti (36).

Nel corpo dell' individuo umano, vi sono delle cose che hanno uno scopo particolare : lo scopo di alcune, come gli organi della nutrizione, è la conservazione dell' individuo ; quello di altre, come gli organi della generazione, è la conservazione della specie ; altre ancora, come, per esempio, le mani e gli occhi, sono destinate a provvedere gli alimenti che abbisognano all' uomo (37), ed altre cose simili. Vi sono poi anche delle cose che non hanno in sè stesse uno scopo, ma che si uniscono come accessorie alla complessione di

Digitized by Google

alcune membra, complessione particolare (38) che è necessaria (a queste membra) per ottenere la forma propria, ed esercitare le funzioni alle quali sono destinate. Così, a ciò, che è formato per un tale scopo (39), si aggiungono, secondo esige la materia, alcune altre cose, come, per esempio, il pelo ed il colore del corpo; perciò (40) queste cose non hanno regolarità, e ve ne sono anche alcune che sovente mancano (affatto), e vi è a questo riguardo una differenza grandissima tra gl' individui (41), il che non succede delle membra. In fatti, non troverai un' individuo, il quale abbia il fegato dieci volte più grande di quello di un altro individuo, ma troverai un uomo privo di barba, o (che non abbia) alcun pelo in alcuni luoghi del corpo, o che abbia la barba dieci o venti volte più grande di quella di un altro individuo; e ciò è frequentissimo in quest' ordine di cose, ossia, la differenza (che esiste tra gl' individui) pei peli e pei colori. E così nel complesso dell' universo, vi sono delle specie, la generazione delle quali ha uno scopo determinato, che seguono con costanza una regola, nè vi sono fra loro se non piccole anomalie, restando nei limiti della specie rapporto alla qualità ed alla quantità (42); ed anche vi sono delle specie che non hanno uno scopo (in sè stesse), ma sono una conseguenza necessaria delle leggi di generazione e di distruzione (43), come per esempio, le diverse specie di vermi che nascono nei letamai, le diverse specie di animaletti, che nascono nelle frutta quando si corrompono, il che nasce dalla corruzione delle cose umide ed i vermi che nascono negl' intestini, ecc. In generale, mi sembra che, tutto ciò che non abbia la facoltà di procreare un suo simile sia di questa categoria, e perciò troverai che queste cose non osservano alcuna regola benchè debbano necessariamente esistere, com' è indispensabile che gl' individui umani siano di colori differenti ed abbiano peli di diverse specie (44).

Ancora, come nell' uomo vi sono i corpi di una permanenza individuale (45), come le membra principali, e dei corpi permanenti come specie, non come individuo, come i quattro umori (46); così vi sono nel complesso dell' univer-

Digitized by Google

so dei corpi stabili, di una permanenza individuale, come il quinto corpo con tutte le sue parti (47), e dei corpi permanenti come specie, come gli elementi e ciò che ne è composto (48).

E come le facoltà, mediante le quali l' uomo nasce e si conserva per un certo tempo (49), sono quelle stesse che cagionano la sua distruzione e la sua perdita; così nel complesso del mondo della nascita e della distruzione (50), le cause della nascita sono quelle stesse della distruzione. Eccone un esempio: Se queste quattro facoltà che sono nel corpo, di tutto ciò che si alimenta, cioè, l' attrattiva, la coercitiva, la digestiva e l' espulsiva (51), potessero somigliare alle facoltà intellettuali, in guisa di non fare se non quello che si deve, al momento che si deve e nella misura che si deve, l' uomo sarebbe preservato dalle più grandi calamità e da molte malattie; ma siccome ciò non è possibile, poichè anzi esercitano delle funzioni fisiche, senza riflessione, nè discernimento e senza comprendere in alcun modo quello che fanno, quindi ne segue che facciano nascere delle gravi malattie e delle calamità, quantunque esse stesse siano gli strumenti pei quali l' animale nasce e si conserva per un certo tempo. Così, per (meglio) spiegarmi, se la facoltà attrattiva, per esempio, non attraesse se non ciò che conviene per tutti i riguardi, e solo nella misura del bisogno, l' uomo sarebbe preservato da molte malattie e calamità. Ma siccome così non avviene, ma, anzi, attrae ogni materia che si presenti (52), (purchè sia) del genere della sua attrazione (53), quando anche quella materia si allontanasse un poco (dalla giusta misura) riguardo alla quantità ed alla qualità, ne risulta che attragga anche la materia che sia più calda di quel che sarebbe d' uopo, o più fredda, o più densa, o più sottile, o in più grande quantità; e quindi le vene s' ingorgano (54), sopravvengono ostruzioni (55) e putrefazioni (56), la qualità degli umori ne è corrotta e la loro quantità alterata, ed avvengono delle malattie, come la rogna (57), la scabbia (58) ed i porri (59), o dei grandi morbi, come il tumore cancheroso (60), l' elefantiasi (61) e la cancrena (62), onde la forma di uno o di più membra

Digitized by Google

è distrutta. È così avviene di qualunque altra delle quattro facoltà (63). Ora è assolutamente la stessa cosa che succede nel complesso dell' universo : la cosa che fa nascere ciò che nasce e ne prolunga l' esistenza, per un certo tempo, (cioè la mescolanza degli elementi prodotti dalle facoltà della sfera celeste che li mettono in moto e vi si spandono,) essa stessa è la causa che produce nell' universo delle cose nocive, come i torrenti (64), le pioggie dirotte, la neve, la grandine, gli uragani, il tuono, i lampi e la corruzione dell' aria ; o delle terribili catastrofi che distruggono una o molte città o una contrada, come gli scoscendimenti del terreno (65), i terremoti, le violenti bufere (66) e le acque che traboccano dai mari e dagli abissi (67).

Ora sappi che, malgrado tutto quello che abbiamo detto della somiglianza che esiste tra il complesso dell' universo e l' individuo umano, non perciò fu detto essere l' uomo un piccolo mondo (microcosmo) (68) ; poichè questa comparazione può seguitarsi riguardo ad ogni individuo tra gli animali di un perfetto organismo, e tuttavia non udisti mai che alcuno degli antichi abbia detto che l' asino o il cavallo fosse un piccolo mondo. Se ciò vi fu detto dell' uomo, lo fu unicamente a motivo di quella cosa che particolarmente si distingue ; ed è la facoltà razionale, ossia, quell' intelligenza che è l' intelletto hilico (69), cosa che non si trova in alcun altra specie degli animali. Ed eccone la spiegazione : Niun individuo tra gli animali ha bisogno di pensiero, nè di riflessione, nè di governo, per prolungare la propria esistenza, ma (ciascuno di loro) va e viene secondo la sua natura, mangia ciò che trova essere convenevole per lui, si ripara nel primo luogo che gli si presenta, monta la prima femmina che incontra quando va in amore, se pure ha un' epoca nella quale sia in caldo. Quindi l' individuo dura il tempo che può durare e l' esistenza della sua specie si perpetua, nè ha bisogno di un altro individuo della sua specie che il soccorra e lo ajuti a conservarsi, e faccia per lui quelle cose ch' egli stesso non possa fare. Ma ben altrimenti avviene dell' uomo ; poichè se potesse supporsi un individuo umano (70)

Digitized by Google

esistente solo, senz' alcun governo e divenuto simile agli animali, (un tal individuo) perirebbe tosto e non potrebbe sussistere neppure un sol giorno, se non per caso, ossia, se, per caso trovasse alcuna cosa per nutrirsi. Poichè, gli alimenti onde l' uomo sussiste, hanno d' uopo di arte e di lunghi apparecchi, i quali non si possono compiere se non a forza di pensare e di riflettere, coll' ajuto di molti stromenti e col concorso di un gran numero di persone, ciascuna delle quali s' incarichi di un uffizio particolare. Perciò (gli uomini) hanno mestieri di alcuno che li guidi e li riunisca, affinchè la loro società si organizzi e si perpetui, e possano prestarsi un mutuo soccorso. E così, onde preservarsi dal caldo nel tempo dei calori e dal freddo nella stagione fredda, e guarentirsi dalle piogge, dalle nevi, dai venti, l' uomo è costretto a farsi molti preparativi niuno dei quali può compiersi se non mediante il pensiero e la riflessione. È dunque perciò ch' egli fu dotato di questa facoltà razionale, colla quale pensa, riflette, agisce e, coll' ajuto di varie arti, si prepara i suoi alimenti e di che ripararsi e vestirsi; ed è pure con quella che governa tutte le membra del suo corpo, onde il membro dominante faccia quello che deve fare, e quello che è dominato sia governato come deve esserlo. Quindi è, che se tu supponessi un individuo umano privo di questa facoltà ed abbandonato alla sola natura animale, sarebbe perduto e perirebbe nello stesso istante. Questa facoltà è nobilissima, più nobile di qualunque facoltà dell' animale, ed è anche assai occulta, nè la sua natura potrebb' essere compresa tosto col semplice senso comune, come lo sono le altre facoltà naturali. E così, nell' universo vi è una cosa che ne governa il complesso e ne mette in moto il membro dominante e principale, al quale comunica la facoltà motrice onde possa governare le altre membra (71), e, se potesse supporsi che quella cosa cessasse, tutta questa sfera (dell' universo) tanto la parte dominante quanto la parte dominata, cesserebbe di esistere. È per quella cosa che si perpetua l' esistenza della sfera e di ciascuna delle sue parti, e quella cosa è Iddio (che il suo nome sia esaltato!). È solo in questo senso che l' uomo, particolarmente, fu chiamato microcosmo, (ossia) perchè vi è in lui un principio che governa

Digitized by Google

il suo complesso; ed è a motivo di questa idea che Dio fu chiamato nella nostra lingua, la vita del mondo, e che fu detto: = וישבע בחי העולם « E giurò per la vita del mondo. » (Daniel, 12, 7) (72).

E sappi, che la comparazione che abbiamo stabilita, tra il complesso dell' universo e l' individuo umano non soffre contradizione in nulla di ciò che abbiamo detto, se non fosse in tre punti:

1. Il membro dominante (o il cuore), in ogni animale che abbia un cuore, trae profitto dalle membra dominate, dalle quali riceve pro. Ma nulla di simile avviene nell' esistenza generale (73); poichè anzi, tutto quello che (nell' universo) esercita una influenza direttrice o comunica una facoltà (74), non trae quanto a sè alcun profitto dalla parte dominata, ma la sua maniera di dare è come quella dell' uomo benefico e liberale, che fa il bene per generosità di carattere e per una bontà innata, non per la speranza (di una ricompensa) (75); e più per rendersi simile a Dio (che il suo nome sia esaltato!).

2. In tutti gli animali che hanno un cuore, questo si trova in mezzo, e tutte le membra dominate lo circondano per essergli generalmente utili, guardandolo e proteggendolo onde non gli sopravvenga danno da fuori. Ma nel complesso dell' universo, la cosa è il contrario: la parte più nobile circonda ciò che è men nobile, poichè non è esposta a ricevere una impressione da ciò che è fuori di lei; e quando anche fosse impressionabile, non troverebbe fuori di lei un altro corpo che potesse agire su di lei, poichè essa influisce su ciò che è dentro di lei, nè gli giunge alcuna impressione, nè alcuna facoltà (che venga) da un altro corpo. Vi è quì tuttavia qualche somiglianza: poichè tutte quelle membra dell' animale che sono più lontane dal membro dominante sono meno nobili di quelle che gli sono piu vicine; e così nel complesso dell' universo, quanto piu i corpi si avvicinano al centro, tanto piu si offuscano, tanto piu diviene densa la loro sostanza ed il loro moto piu difficile, e perdono il loro splendore e la loro trasparenza, a motivo della lorro lontananza dal corpo nobile, luminoso, trasparente, mobile, sottile e semplice, ossia, della sfera celeste (76); ma quanto più un corpo le si avvicina

Digitized by Google

tanto più acquista qualche cosa di queste qualità, in ragione della sua vicinanza, e gode una certa superiorità sopra ciò che è sotto di lui.

3. Questa facoltà razionale (della quale abbiamo parlato) è una facoltà in un corpo dal quale è inseparabile, ma Iddio non è una facoltà nel corpo dell' universo, sì anzi è separato da tutte le parti dell' universo. Il governo di Dio e la sua provvidenza, si uniscono al complesso del mondo mediante un legame, la cui vera natura ci è ignota e che le facoltà dei mortali non potrebbero comprendere; poichè (da un lato) si può dimostrare che Dio è separato dal mondo e che ne è indipendente (77), e (dall' altro) si può anche dimostrare che l' influenza del suo governo e della sua provvidenza, si estende su ciascuna delle parti del mondo, per quantunque debole ed insignificante essere possa (78). Lode a lui, la cui perfezione ci riempie di ammirazione. (79).

Veramente, avremmo dovuto comparare il rapporto che vi è tra Dio e l' universo a quello che esiste tra l' intelletto acquisito e l' uomo, poichè neppure quest' intelletto è una facoltà in un corpo, essendo realmente separato dal corpo sul quale si effonde (80); e quanto alla facoltà razionale, si potrebbe compararla alla intelligenza delle sfere, che si trovano in corpi. Ma la quistione delle intelligenze delle sfere, l' esistenza delle intelligenze separate e l' idea dell' intelletto acquisito, che è pure separato, sono cose che hanno d' uopo di essere studiate ed esaminate, e le cui dimostrazioni sono oscure, quantunque vere; e sono soggette a molti dubbi ed esposte agli attacchi di chi vuol criticare e cavillare (81). Preferimmo dunque che prima di tutto l' uomo potesse rappresentarsi l' universo colla sua forma manifesta; ed in fatti (82), nulla di quello che abbiamo esposto in un modo assoluto, potrebbe essere negato se non da due specie di persone: o da chi ignorasse anche quello che vi è di più evidente, (come per esempio), chi non fosse geometra (83) negherebbe delle cose matematiche che sono dimostrate; o da chi preferisse attenersi ad un' opinione preconcetta e s' illudesse. Ma chi vuol darsi ad una vera speculazione, deve fare degli studj affinchè la verità di tutto quello che abbiamo riferito gli divenga evidente, e sap-

Digitized by Google

pia, senz' avere a questo riguardo alcun dubbio, che tale sia (veramente) la forma di quest' universo (84), la cui esistenza è (invariabilmente) costituita. Se poi altri voglia accettar questo da chi gli fu tutto regolarmente dimostrato, lo accetti e vi edifichi sopra i suoi sillogismi e le sue prove (85); ma se non ami la semplice tradizione, neppure per questi principj (delle cose) (86), allora deve studiare, e gli diverrà manifesto che la cosa è così (87): הנה זאת חקרנוה כן היא שמענה ואתה דע לך « *Ecco ciò che abbiamo esaminato così è: ascoltalo e sappilo bene.* — *(Giob.* 5, 27*)*. Dopo questa preparazione, comincio il soggetto che promisi di esporre (88).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXXII.

(1) Platone primieramente nel Timeo *(a)*, presenta l' universo come un solo individuo, come un tutto animato ed organico avente la forma sferica, ed è pur questa la base della cosmologia di Aristotile, esposta nel Trattato del Cielo ed in quello del Mondo. La comparazione che l' autore stabilisce tra l' organismo dell' universo e quello dell' individuo umano, non è che la riproduzione di un' idea assai diffusa presso gli scrittori ebrei di tutte le epoche e che ha la sua sorgente nelle dottrine di Pitagora e di Platone, piuttosto che in quelle di Aristotile. L' idea di Macrocosmo e Microcosmo *(b)*, che apparisce quà e là nelle allegorie del Talmud e dei

(a) Il Timeo è un dialogo di Platone sulla cosmologia. In esso si dà a lunghe speculazioni sulle leggi fisiche del mondo e sui suoi principj spirituali, o in altri termini sulla psicologia a la fisiologia dell' universo, che sono le due parti di questa cosmologia. Egli denominò quel dialogo Timeo, dal nome di un Timeo di Locri filosofo pitagorico, nato nella Magna Grecia, ad un' epoca probabilmente poco lontana da Socrate, poichè Platone li rinnì in questo dialogo.

La cosmologia di Platone ha due parti, una relativa al principio spirituale, all' anima del mondo, l' altra al mondo materiale che è il corpo di quest' anima ; e le due parti di questa cosmologia o scienza generale dell' universo, si uniscono fra di loro, al modo stesso che la psicologia e la fisiologia si uniscono per costituire la scienza particolare che ha per oggetto speciale l' uomo; poichè, per Platone, l' universo è un' animale immenso. Anche Pitagora da cui derivarono Platone ed Aristotile, considerava il mondo come un tutto armonicamente disposto, ed avente un' anima, ente che, secondo egli diceva, emana dal fuoco centrale, si muove da sè e dà moto a tutte le cose. Nè diversamente la pensarono gli stoici, che consideravano il complesso del mondo come una materia formata, penetrata dalla Divinità, che è l' anima del mondo. (Maroni).

(b) Macrocosmo e microcosmo, sono due termini correlativi, particolarmente in uso presso i filosofi mistici ed ermetici, e che significano grande mondo e piccolo mondo. (Sul misticismo e sui libri ermetici, v. al fine di questa nota.). Molti filosofi dell' antichità, e tra gli altri Platone, Pitagora e tutta la scuola stoica, consideravano, il mondo come un essere animato simile all' uomo, e composto come lui di un corpo e di un' anima (v. nota antecedente). Quest' opinione sviluppata ed esagerata dal misticismo, divenne la teoria del macrocosmo e del microcosmo, per la quale l' uomo fu considerato come lo specchio fedele ed il compendio della creazione, ossia un universo in piccolo, e l' universo un uomo in grande. Gli stessi principj e le stesse facoltà si attribuirono all' uno ed all' altro, ed una volta ammessa questa somiglianza non si arresterono più, e giunsero a due eccessi opposti. Attribuirono all' uomo un potere immaginario e sopranaturale sulle leggi più fondamentali dell' universo, e fecero dipendere dai fenomeni più lontani dell' universo le azioni ed i destini dell' uomo. Ecco l' alchimia e l' astrologia che si trovano riunite insieme nella medicina ermetica ; l' alchimia colla quale si credeva poter convertire i metalli ignobili in nobili, comporre medicamenti atti a guarire ogni malattia ed a prolungare la vita oltre i suoi termini naturali ; e l' astrologia che pretendeva poter conoscere e predire gli eventi morali colla osservazione degli astri dai quali facevasi tutto dipendere.

Il misticismo, nel suo senso più generale, è la pretensione di conoscere Iddio senz' alcun intermezzo, ed in certo modo, faccia a faccia. Il misticismo si attiene al sentimento per traviarlo, attribuendogli una potenza, maggiore di quella che ha. Questo misticismo sopprime nell' uomo la ragione e non vi lascia che il sentimento, o, almeno sottomette e sagrifica la ragione al sentimento. Secondo questo misticismo, l' amore solo rivela tutto ciò che vi è di grande, di bello, d' infinito, di eterno, e la ragione non è che una facoltà fallace. Esso rinunzia alla libertà, per identificarsi, mediante l' amore, in Dio, da cui ci separa l' infinito. Vi è poi un altro genere di misticismo più singolare ed altrettanto irragionevole che ammette una comunicazione pura e diretta con Dio (quì non intendiamo parlare della rivelazione soprana-

Digitized by Google

Midrascim, fu specialmente sviluppata nel libro talmudico detto, *Aaboth di Rabbi Nathan* (in ebraico אבות דרבי נתן) (capitolo 31) *(a)* e nel libro *Jesirà* (ספר יצירה) *(b)* ed accolta da molti filosofi ebrei del medio evo. V. per esempio gli estratti del *Mehor 'haim* (מקור חיים) *Sorgente di vita* d' Ibn-Ghebirol, lib. 3. §§ 6 44, ed il Microcosmo (עולם קטן) di R Josef Ibn-Sadik (v. cap, 53, n. 12), recentemente pubblicato da Adolfo Jellinek *(c)* (Leipzig, 1854, in 8.), libro 2. Sez. 1. Pel nostro autore la comparazione non ha altro scopo che di stabilire la individualità dell' universo *(d)*. Si limita ad alcuni confronti ingegnosi nè ha nulla del carattere simbolico e mistico che i Kabbalisti ed alcuni moralisti diedero alla teoria del microcosmo. L' autore presenta, in questo capitolo, i punti principali della fisica, come erà insegnata nelle scuole arabe, e le teorie di Aristotile vi sono compiute e sviluppate quà e là da quelle di Tolomeo *(e)*, di Galeno e dei Neoplatonici. Non potremo ora en-

turale ai profeti); una comunicazione che non è nè la ragione, nè l' amore, nè la coscienza ma è l' estasi, parola che esprime una separazione da noi stessi. L' uomo, per comunicare coll' essere supremo deve uscire da sè stesso. Tale era il misticismo della scuola di Alessandria e di Plotino, visionario del 3. secolo (v. cap. 31, nota 23), che pretendeva avere cogli Dei diretta corrispondenza, e si vide anche riapparire nell' undicesimo secolo nei contemplativi che riducevano tutta la fatica intellettuale alla contemplazione ed alla intuizione: poi nel secolo 15. per opera di Paracelso che esseriva: « la superna illustrazione rendere superflui i libri e le scienze » e finalmente nel secolo 16. quando lo spirito umano, lasciata la filosofia del medio evo, ma non ancora pervenuto alla filosofia moderna, si perdeva nelle scienze occulte. (Mar.).

L' Hermete (o Ermete) greco, Thot o Taut, egiziano, del quale si trovano i principali tratti nel Mercurio Trimegisto (tre volte grande) dei romani, personificava il principio dell' intelligenza e dell' industria. I Greci non gli attribuivano alcuna filosofia, nè l' invenzione di alcuna religione particolare, ma gli Egiziani, riferivano a Tot. o Ermete, migliaja di libri di dottrine sacre. La parola Tot, Taant, o Teut, significava, secondo alcuni, colonna. Pare che gli antichi sapienti di Egitto scolpissero le loro scoperte sopra tali colonne; e quindi parlavasi sovente di questi Tot e si riportavano ad essi nelle discussioni. A poco a poco, Tot fu preso per un uomo dotto in tutte le scienze, che le insegnò a Tamus re di Tebe, ed infine per un Dio. I libri ermetici, scritti prima in geroglifici, e raccolti poscia, tradotti in lingua greca per la maggior parte, non si sa quando e da chi, contengono idee talvolta estranee al mondo egiziano, e note da varie sette in tempi posteriori, e che forse un falso Ermete, non più antico del 3. secolo, prese da Pitagora, da Platone, dalla Bibbia e da vecchi simboli egiziani. — Forse anche furono presi dai numerosi esemplari, trovati nei templi di Egitto, di una Enciclopedia descritta da S. Clemente di Alessandria, nella seconda metà del 2. secolo. (Maroni).

(a) R. Nathan di Babilonia, dottore mistico, fiorì nel 121 dell' E. V. I suoi Capitoli dei padri, è una raccolta di sentenze dei Dottori e di fatti relativi alla loro vita. Questa raccolta è stampata nel Talmud di Babilonia dopo 'Idujoih (עדויות). L' idea del microcosmo è quivi sviluppata nel capitolo 30, non 31. (Maroni).

(b) Il Sefer Iesira, Libro della Creazione, è una specie di monologo posto nella bocca del Patriarca Abram. Non contiene che poche pagine, scritte in uno stile enigmatico e sentenzioso. Come si disse altrove (v. Introduzione, n. 42), è uno dei principali libri e de' più antichi monumenti della Kabbalà, ed ebbe molti commenti. Esso era ben noto ai Talmudisti. — V. Talmud di Bab. Sanhedrin, cap. 7, fog. 65, *b*. (Maroni).

(c) Adolfo Iellinek, teologo israelita e filosofo, nacque in Moravia il 26 Giugno 1820. — Studiò per tempo il Talmud, e frequentò poscia l' università di Praga, dove studiò filosofia e lingue orientali. Pubblicò vari scritti sulla Kabbala, e molti altri di letteratura orientale. (Mar).

(d) Il Maimonide riproduce l' idea del microcosmo nel Sefer Animsà (ספר הנמצא) opuscolo sul Regime della sanità (Amsterdam, 1851). (Maroni).

(e) Claudio Tolomeo, fu celebre astronomo di Alessandria, e più che astronomo, matematico; contemporaneo di Galeno. È noto il suo sistema celeste che ebbe il suo nome, che colloca la terra come centro dell' universo, e fa girare intorno ad essa gli astri da oriente ad occidente. Opere pregiate di Tolomeo sono l' Almagesto ed il Canone reale. L' almagesto, o la Grande costruzione, in tredici libri comprende tutte le osservazioni ed i problemi degli anti-

Digitized by Google

trare in minute spiegazioni delle varie teorie riassunte dall' autore, o ci limiteremo, nelle nostre note, a spiegare alcuni punti l' intelligenza dei quali è più particolarmente necessaria al lettore di quest' opera. Diverse speciali interpretazioni relative alla cosmologia peripatetica ed al sistema di Tolomeo, saranno più ampiamente esposte dall' autore stesso nella seconda parte di quest' opera, e sarebbe inutile il volere ora occuparsene. (MUNK).

(2) Nell' Ibn-Tibbon : בבשר ועצמות ובידים « *La carne, le ossa, ed i nervi.* (MARONI).

(3) Sugli umori, v più avanti, nota 45. Gli spiriti sono fluidi sottili che, secondo le ipotesi degli antichi naturalisti hanno la loro sede nei diversi organi del corpo animale, e concorrono alle manifestazioni delle diverse facoltà dell' anima. Le tre specie di spiriti corrispondono alle tre facoltà dell' anima, ammesse dagli antichi, e che sono : la facoltà naturale, la facoltà vitale e la facoltà fisica (o animale). V. il Canon d' Ibn-Sinà lib. 1. fen. 1. cap 6. (test arab. pag. 38, vers. lat. t. 1. pag. 76), e Maimonide, Otto Capitoli, al principio del cap. 12 e 46 *(a)*, dove l' autore allude a queste facoltà. Ecco come il Maimonide stesso in uno de' suoi Trattati di medicina, espone la teoria degli spiriti e delle loro varie specie, secondo gli antichi medici.

« I medici chiamano spiriti, certi vapori sottili che esistono nel cor-
« po dell' animale e traggono la loro origine e la loro materia principale
« dall'aria attratta da fuori, mediante la respirazione. Il vapore del sangue
« esistente nel fegato e nelle vene che se ne diramano, si chiama lo spi-
« rito naturale o fisico; il vapore del sangue esistente nel cuore e nelle
« arterie, si chiama lo spirito vitale ; e, finalmente, il vapore che si tro-
« va nelle cavità dei nervi, si chiama spirito animale. L' origine di tutti
« (questi spiriti) e la loro principale materia, vengono (come dicemmo)
« dall' aria attratta colla respirazione: se dunque l' aria è corrotta, o
« fetente, o caliginosa, tutti questi spiriti si alterano e non sono più quel
« che devono essere . . . . . Più lo spirito è sottile, e più è alterato dal-
« l' alterazione dell' aria. Ora, siccome lo spirito naturale è più denso
« dello spirito vitale e questo più denso dello spirito animale, ne risulta
« che alla minima alterazione dell' aria lo spirito animale subirà un' alte-
« razione sensibile. Quindi troverai molti uomini nei quali si osserva un in-
« debolimento delle funzioni animali o fisiche (ossia, delle funzioni dipen-
« denti dagli spiriti animali), quando l' aria è corrotta, ossia, che avviene
« loro di aver l' intelligenza ottusa, la comprensione difficile e la memoria
« indebolita, benchè non si osservi alcun' alterazione nelle loro funzioni
« vitali e naturali. » — V. Galeno, De Hipocr. et placitis, lib. 7. cap. 3

chi sulla geometria e sull' astronomia. Quest' opera tradotta in arabo, nell' 827, col titolo di Ta'hrir al-magestri, le restò il nome di Almagesto. (MARONI).

(a) Il Maimonide negli Otto capitoli, ammette queste tre facoltà, sull' autorità appunto d' Ibn-Sinà — טבעית היונית נפשית (vers. ebr.). V. cap. 40, nota 2, c. (MARONI).

Digitized by Google

e questa 1. parte, cap. 32, nota 9. Il passo che abbiamo citato si trova al principio del lib. 4 del trattato intitolato פי תדביר אלצחם, *Regime della sanità*, che Maimonide compose richiesto da Al-Malik Af-Aidhal figlio di Saladino *(a)*. L' originale arabo di questo trattato, copiato in caratteri ebraici, esiste nelle Bib. Imperiali. La versione ebraica dovuta a R. Mosè Ibn-Tibbon, fu pubblicata nella raccolta intitolata כרם חמד, tom. 3. (Praga 1838, in 8.), pag. 9 e seg. Ne esiste anchè una versione latina, che fu stampata molte volte. (MUNK).

(4) Cioè, con ciò che è composto dai quattro elementi. Così, nell' Ibn-Tibbon : ומה שהורכב מהם — (MAR.).

(5) V. cap. 36, nota 7. (MUNK).

(6) Cioè, da un quinto elemento, che è l' etere, e che forma la sostanza delle sfere celesti. V. cap. 58, nota 19, e la seconda parte di questa opera, cap. 2., 19 et passim.

(7) Così nell' Ibn-Tibbon : שהם כלם חלקים בו — (MARONI).

(8) Cioè, il centro, della terra, che, nel sistema degli antichi è il centro comune di tutto l' universo. (MUNK)

(9) L' autore vuol parlare degli eccentrici *(b)*, che, nel sistema di Tolomeo, servono a spiegare alcune varietà del moto degli astri. (MUNK).

(10) L' autore parla qui della ipotesi degli antichi relativa ai due moti opposti, l' uno che è il moto diurno, dall' oriente all' occidente, impresso ai pianeti ed alle stelle fisse del moto della sfera superiore ; e l' altro, quello che gli astri compiono in alcuni periodi, dall' occidente all' oriente. V. il nostro autore nel suo compendio del Talmud, Iessodè ha-Torà, cap. 3, § 2, ed Isach Israeli *(c)*, יסוד עולם, lib. 2. capit. 1 e 7. Avremo occasione di tornare sopra questa teoria nel capitolo 4. della parte 2. (MUNK).

(11) Comprendendovi gli eccentrici, si attribuirono tre sfere alla

(a) Non si deve confondere questo trattato col Sefer Animsà, mentovato di sopra (v. al princip o di questa nota), nel quale il Maimonide non fa che riprodurre le cose dette in altro luogo de' vari suoi libri. Vi è anche chi opina, essere stato attribuito a Maimonide il Sefer Animsà, ma non essere sua opera. Quel libro fu stampato, nel 1851, in una raccolta detta — בן נרני — (MARONI).

(b) Eccentrico, voce greca, significa che non è intorno al medesimo centro. Gli eccentrici secondo il sistema di Tolomeo, sono sfere di centro delle quali si allontana da quello del zodiaco o da quello della terra. (V. Almagesto, lib. 6. cap. 3. e quest' opera, par. 2. cap. 24.) (MAR).

(c) Isach Israeli figlio di Iosef (יצחק ישראלי בן יוכף) di Toledò, fiorì nel secolo 14 e fu discepolo di R. Ascer. detto Ha-Rosc (הר"אש), di Rotenburg, venuto nella Spagna l' anno 1300, autore degli studj sul Talmud di Bab. detti פסקי הר"אש — D' Israeli fu celebre astronomo e scrisse una grande opera astronomica intitolata Jessod 'Olam (יסוד עולם) Fondamento del mondo, che dedicò a R. Ascer suo maestro. Quest' opera contiene cinque trattati e delle tavole astronomiche. Scrisse anche il שער המילואים, che è un supplemento al Iessod 'Olam, ed il שער השמים, sopra argomenti cronologici, libro che, da alcuni, è attribuito a Ben Latif, che fiorì nel secolo 13. Il Wolf (t. 3, N. 1240) chiama il nostro Isach יצחק הספרדי, ed il Bartoloccius (1) lo chiama יצחק בן שמואל בן ישראל (MARONI).

(1) *Giulio Bartolocci, monaco di S. Bernardo, nacque nel 1613 a Celano nell' Abruzzo. Professò lingua ebraica nella Sapienza di Roma, e morì nel 1687. È celebre la sua Bibliioteca Rabbinica, intorno alla quale lavorò indefesso 25 anni. (Maroni).*

Digitized by Google

Luna, tre a Mercurio, e due a ciascuno degli altri cinque pianeti, onde colla sfera delle stelle fisse e quella del moto diurno, fanno il numero di diciotto. (Munk).

(12) Colla denominazione di sfera di circonvoluzione, gli antichi indicano l' epiciclo, che, nel sistema di Tolomeo, è una piccola sfera, nella quale è fissato l' astro, il cui centro si muove, nella superficie della grande sfera, sulla circonferenza di un grande cerchio chiamato circolo deferente (perchè porta l' epiciclo). V. Jessodè ha-Torà, cap. 3, § 4. — Dal principio del secolo 12. gli astronomi arabi di Spagna riconobbero quanto vi fosse d' inverosimile in questa ipotesi, onde spiegare alcune anomalie nel moto dei diversi pianeti. Ibn-Badjà si levò il primo contro la ipotesi degli epicicli, ed Ibn Tofail rigettò tanto gli eccentrici che gli epicicli (v. il mio articolo Tofail, nel Diz. delle Scien. fil., tom. 6, p. 907). Perciò Maimonide dice quì che la quistione degli epicicli deve essere studiata, e comincia egli stesso questa quistione al capitolo 24, della seconda parte di quest' opera. Più tardi Abu-Isach al-Bitrodii (o Alpetragius) *(a)*, tentò di sostituire altre ipotesi a quelle di Tolomeo. (Munk).

(13) L' autore intende parlare della sfera della Luna. (Munk).

(14) Nell' Ibn-Tibbon: ושב בארבעתם ארבעה גופים — L' autore parla della Ile o la materia prima, che è in potenza e suscettiva a ricevere tutte le forme. Vuol dire dunque che la materia prima, la quale è principio di tutti gli esseri, ricevette quattro forme primitive, e si trasformò in quattro corpi che sono i quattro elementi, che a vicenda si mescolano, si trasformano e come dice derivano da loro tutti i corpi che esistono, i quali, quando periscono si risolvono in loro ed a loro ritornano Quasi coi medesimi termini l' autore si esprime nel Misnè Torà, Iessodè ha-Torà, cap. 3. § 10. Quivi, egli denomina la materia prima גֻּלָם, parola che significa *embrione* ossia il feto informe, come è appunto la materia prima (v. Salm. 139, 16). I Talmudisti chiamarono גֻּלָם, qualunque materia ancora informe, e siccome l' intelligenza è la vera forma dell' uomo, chiamarono גֻּלָם l' uomo privo d' intelligenza. — (Aboth, cap. 4, § 7), ossia, materia informe. (Mar.).

(15) L' autore riassume quì la teoria di Aristotile sopra gli elementi. V. il Trattato del cielo, lib. 4, cap. 3 e seguenti — Fisica, libro 4, capitolo 5; e vedi il trattato Iessodè ha-Torà, capitolo 3, Paragr. 10 e 11. (Munk).

(16) L' autore ritornerà a trattare questa quistione, nel cap. 4, della 2. parte. Lo scopo ch' egli si propone quì non esige la soluzione

(a) Abu-Isach al-Bitrodii (o Alpetragius), celebre astronomo e storico arabo, che fiorì nell' Andaluzia, coevo d' Ibn-Tofail (v. Introduzione, nota 55); scrisse un trattato di astronomia sulla teoria dei moti celesti, che fu tradotto in latino. In quel libro cercò di sostituire altre ipotesi a quella di Tolomeo, riferendosi anche all' opinione d' Ibn-Tafail, che dic' egli aveva promesso di scrivere su questo. (Maroni).

Digitized by Google

immediata di tale quistione. (MARONI).

(17) Secondo le teorie di Aristotile, le primo trasformazioni delle sostanze elementari sono le esalazioni ed i vapori che producono i diversi fenomeni al di sopra della terra e nell' interno del globo terrestre. V. le Meteorologie di Aristotile, lib. 1. - 3. I vapori e le esalazioni che non trovano uscita concorrono prima alla formazione dei minerali (v. ivi, alla fine del lib. 3.), e poscia gradualmente a quella delle piante e degli animali. V. il passo di Al-Kazwinì *(a)*, nella Chrestomathie arabe di Silv. de Sacy, tom. 3, pag. 389 e seg. e l' analisi della Fisica d' Ibn-Sinà nell' opera di Schahrestani, pag. 413 (traduzione tedesca, tomo 2. pagine 310). — Vedi anche la seconda parte di questa opera, capitolo 30. (MUNK)

(18) Nell' Ibn-Tibbon: מזג המעורב — La parola מזג, non trovasi usata nella Scrittura che una volta (Cant. dei Cant. 7, 2): — אל יחסר המזג, nel senso di bevanda temperata, come מסך, per esempio: ושתו ביין מסכתי « *E bevete del vino che temperai.* (Prov. 9, 5). — Quindi i Rabbini usarono il verbo מזג, al part. pas. יין מזוג, *vino temperato*, ed anche nel senso di mescere, ossia, versare il vino nel bicchiere per dare a bere, poichè non solevano bere vino se non temperato con acqua, p. es.: מוזגין את הכוס « *Si mesce il vino nel bicchiere.* (Misnà par. 1. Berachoth, cap 8, § 2). Finalmente fu usata, dagli scrittori ebrei del medio evo, la stessa voce מזג, per indicare la giusta complessione fisica dell' uomo. Nel nostro passo è usata nel senso di qualità, e misura. (MARONI).

(19) Cioè, che riceva la forma, o che sia atta a riceverla. (MUNK)

(20) Letteralmente: *nel dove* (באנא), ossia, rapporto alla categoria del luogo, poichè, come già disse l' autore, i corpi celesti non sono soggetti ad alcun cangiamento, se non quello della posizione.. (MUNK).

(21) Nell' Ibn-Tibbon leggesi בהשתנות *(cangiandosi)*, questa lezione, che si trova anche nei mss. è forse un errore per בהשנות *(ripetendosi)*. (MUNK).

(22) Come fa osservare Ibn-Falkira (*Morè-ha-Morè*, p. 48), non è esatto il dire che il cuore si muova, poichè non ha un moto di locomozione, ma solo di pulsazione. Secondo lui, l' autore intende parlare del moto del sangue il quale passa dal cuore alle arterie. (MUNK).

(23) V. cap. 21, nota 1, *a*. (MARONI).

(24) V. in questo capitolo, nota 3. (MARONI).

(25) L' autore vuol dire, come spiega egli stesso nel cap. 30 della seconda parte, che la nascita e la distruzione delle cose sublunari, suc-

(a) Zacaria ben-Mo'hammed ben-Mahmud Kazwinì, naturalista e geografo arabo, fiorì nel secolo 13. e fu Kadì di Wacet e di Hilah, nell' Jrack. Lasciò varie opere che gli meritarono il sopranome di Plinio degli Orientali; tra le quali è celebre la Descrizione dell' universo e la storia de' suoi abitanti, denominata Neghiaristan, parola che in persiano significa Galleria, titolo dato a molti libri di storia. Fece anche un trattato di Geografia ed un trattato di Storia naturale. (MARONI).

Digitized by Google

cedono per l'influenza della variazione della luce e delle tenebre, o del calore e del freddo. Questa variazione succede dalla rivoluzione degli astri, per la quale la luce ed il calore si comunicano e si dileguano a vicenda alle diverse parti del globo. (MUNK).

(26) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: כעצמות והאליל וזולתם, doveva dirsi והאלל, senza la lettera Jod. La parola אלל è usata di frequente dai Rabbini (v. Talmud di Bab. Zeba'him, fog. 35, *a*, 'Holim, pag. 121 *a*), nel senso di carne morta o qualunque parte so'ida o secca nel corpo dell' animale, come le ossa e le cartilagini (v. 'Aruch, alla voce אלל) — Questa paro'a è originariamente biblica, ed è in questo senso che (secondo il Rapoport, nel suo 'Erech Millin (ערך מלין) (v. Introduz. n. 94 *b*)) deve spiegarsi il verso רפאי אליל כלכם (Giob. 13, 4), cioè: *Voi tutti siete come chi medica carne morta*, che è quanto dire: come chi medica carne morta fatica invano, così le vostre parole, dice Giobbe ai suoi amici, non fanno alcun effetto in me, e voi parlate inutilmente. V. Rapoport, ivi, 103, 104, 105. (MARONI).

(27) V. 2. parte, cap. 1. (MUNK).

(28) Cioè, che Iddio il quale è uno, non creò che un ente, egualmente uno. L'autore allude quì ad una quistione che trattera al cap. 22. della seconda parte, e che noi abbiamo accennato al capitolo 53, nota 16. (MUNK).

(29) Vuol dire che alcun membro del corpo dell' uomo, non può esistere isolatamente, nè giustamente essere chiamato col suo proprio nome, quando sia separato dall' uomo stesso, ma solo per omonimia. V. R. Scem-Tob. (MARONI).

(30) Nell' Ibn-Tibbon: בזה המציאות המיושב — Vuol dire: Nell' universo costituito com' è, secondo le leggi immutabili fissate dalla Potenza Creatrice, è impossibile che una parte esista senza l' altra. (MARONI).

(31) La versione d Ibn-Tibbon è quì svisata nelle edizioni, da alcuni errori di stampa I mss. e l' edizione princeps hanno: כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם בלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דברנו בו — (MUNK).

(32) L' autore parla quì dei corpi che sono al di sotto della sfera celeste, non delle intelligenze separate, perchè quanto a queste, vi sono varie opinioni. Secondo quelli che ammettono l' eternità della materia, le intelligenze separate, (e, come loro Iddio stesso) non potrebbero esistere, se non esistessero i corpi sublunari, nè questi senza quelle; ed invece ammessa la creazione ex nihilo, è necessario ammettere l' esistenza di Dio, senza l' esistenza dell' universo. È in questo senso che nel Talmud di Bab. (Haghigà, fog. 12, *a*), è spiegato il verso: — אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני עליהם יעמדו יחדו « *La mia mano stabilì quale fondamento la terra, la mia destra fece qual tetto il*

Digitized by Google

cielo. Io li chiamo e tosto si alzano (per obbedirmi (a)). Il Talmud spiegando יעמדו יחדו, *stanno insieme,* aggiunge la glosa seguente: מאי יחדו דלא משלפי מהדדי; ossia, che la parola יחדו significa, che il cielo e la terra sono inseparabili. (MAR.).

(33) Quì ed in ciò che segue, preferiamo sostituire alla parola facoltà, la parola forza. — Vedi parte 2., capitolo 10. (MUNK - Nuove Agg. e corr.).

(34) Con ciò s'intende la facoltà principale dell'anima, che ha la sua sede nel cervello; ed è indicata come quella che guida e governa il corpo animato. V. Galeno, Definitiones medicae, 93 (edizione di Kunn *(b)*, t. 19, pag. 378). Questa facoltà ha talvolta il nome di natura, come dice Galeno, ivi, 95 (pag. 371). — Vedi Cicerone *(c)*, De natura Deorum, 2. 9. (MUNK).

(35) Cioè, le sfere celesti, e gli astri che non periscono, poichè, nelle cose sublunari, le specie sole si conservano e gli individui periscono. (MUNK).

(36) L'autore vuol dire che non sono tutti concordi sopra tale quistione, cioè, se questa facoltà che regge l'universo venga direttamente da Dio, o se si comunichi mediante le intelligenze delle sfere. — Questa quistione sarà trattata altrove. — Vedi parte 2., capitolo 10 e 12. (MUNK).

(37) Letteralmente: *lo scopo che hanne è il bisogno a cui* (l'uomo) *è astretto pei suoi alimenti.* (MUNK).

(38) Nell' Ibn-Tibbon: — אבל הם דבקים ונמשכים אחר מזה האברים ההם אשר המזג ההוא המיוחד הכרחי בהתקיים הצורה ההיא — V. la nota seg. (MAR.).

(39) Letteralmente: *al suo essere* (o *alla sua natura*) *che ne fu lo scopo.* Il senso è: che si aggiungono alla formazione del corpo, nel quale tutto è costituito ad un certo scopo e secondo un certo piano, diverse cose accessorie, risultanti dalle qualità materiali di alcune parti del corpo. (MUNK).

(40) Vuol dire, perchè queste cose non sono che accessorie. (MUNK).

(41) Vuol dire, che queste cose si trovano negli uni in più grande quantità degli altri. (MUNK).

(42) Letteralmente: *nelle quali non è che poca distinzione, secondo la misura della estensione della specie nella sua qualità e nella sua quan-*

(a) È qui usato il verbo טפח, che significa *distendere,* invece di רקע, che troviamo in Giobbe: תרקיע עמו לשחקים (Giob. 37, 18), da טפח *comignolo,* come ומטסר עד הטפחות « *dalle fondamenta sino al comignolo.* » (Re I.-7, 7), trattandasi del cielo altissimo, come riguardo alla bassa terra usasi il verbo יסד — (MARONI).

(b) Kunn (Ottone Bernardo), celebre chimico tedesco, nacque in Lipsia il 6 Maggio 1800 Dal 1830 occupa la cattedra di chimica in quella Università ed è autore di varie opere. (MAR.

(c) Marco Tullio Cicerone, il grande oratore romano, nacque in Arpino nell' anno 647 di Roma, e visse dal 116 al 43 av. l' E. V. (MARONI).

Digitized by Google

tità; ossia, secondo i limiti che la natura fissò, riguardo alla qualità ed alla quantità di quelle specie. (Munk).

(43) Letteralmente: *ma dipendono dalla natura della generazione e della distruzione generale.* L' autore vuol dire che queste specie sono prodotte dalla natura senza intenzione e senza uno scopo particolare, e che si formano in seguito di alcuni accidenti risultanti dalle leggi fisiche generali che reggono la parte dell' universo che è soggetta alla generazione ed alla distruzione o corruzione. (Munk).

(44) Secondo Aristotile, qualunque animale che non abbia la facoltà di procreare un suo simile, non è vero e perfetto animale, ma esiste come per caso ed è una conseguenza delle leggi generali della generazioni e della distruzione. — V. nota precedente. (Mar.).

(45) Letteralmente: *i cui individui sono stabili* o *permanenti*, ossia, dei corpi che restano individualmente costituiti in ogni individuo. (Munk).

(46) I medici antichi contano nel corpo umano quattro umori principali, che sono il sangue, la flemma, la bile gialla e la bile nera *(a)*. — Questi umori non hanno, come le membra, un' esistenza individuale; poichè sono mescolati, e talora predomina l' uno, talora l' altro. La natura della mescolanza costituisce il temperamento, il quale è sanguigno, o flemmatico, o bilioso o melanconico. V. Galeno, Definitiones medicae, 65-70 (edizione di Kun, pag. 363 e seg.). V. Sprengel *(b)*, Versuch ainer pragmatischen Geschichte der Arzeneykunde, tomo secondo, pagine 164. (Munk).

(47) Cioè la materia delle sfere e l' etere, le sfere e gli astri, che hanno una permanenza individuale nell' universo (Munk).

(48) Essendo tutto composto dei quattro elementi, gli elementi esistono ovunque come elementi, in generale, non come il tale elemento, in particolare. (Munk).

(49) Letteralmente: *e come le facoltà dell' uomo, che producono la sua nascita e la sua durata, quanto dura.* (Munk).

(50) Cioè, nel mondo sublunare in cui tutto è soggetto al perpetuo cangiamento di nascita e di distruzione, al contrario del mondo superiore in cui nulla nasce, nè perisce. (Munk).

(51) Mediante la facoltà attrattiva, ogni parte del corpo animale estrae dagli alimenti ed attira a sè le parti che convengono

(a) La flemma, era creduta dagli antichi medici, un umore acree, o freddo, grosso, escrementizio, talora per sè stesso esistente, e per lo più generato nel corpo ed adunato in esso. La bile gialla è quella detta, pur ora assolutamente bile, che è di color giallo, pendente al verde, la cui secrezione si fa nel fegato, e che si depone in una vescichetta e e gli sta attaccata. — Finalmente, era detta, dagli antichi medici, bile nera, quell' umore ch' essi credevano esistere nel corpo umano, e che se ne facesse la secrezione nella milza, detta pure dagli scrittori ebraici מרה שחורה — (Maroni).

(b) Kurt Sprengel, professore nell' università di Halla e direttore del giardino botanico in quella città, nacque nel 1776 a Boldokov, presso Auktam. Fu professore pel corso di 44 anni, e pubblicò moltissimi scritti. Morì il 15 Maggio 1833. (Maroni).

Digitized by Google

alla sua natura; mediante la facoltà ritentiva o coercitiva, le diverse parti del corpo ritengono quella sostanza attratta; mediante la facoltà digestiva, la dispongono a convertirsi in loro propria sostanza; e, finalmente, mediante la facoltà espulsiva, il corpo rigetta i residui che non convengono alla sua organizzazione. — Vedi Al-Kazwini, nel Chrestomatie arabe de Silv. de Sacy, (t. 3, pag. 487-488); Sprengel, l. c. pag. 162 *(a)*. (Munk).

(52) Nell' Ibn-Tibbon: — איזו ליחה שתזדמן « *qualunque umore che si presenti.* (Maroni).

(53) Vuol dire: purchè la materia sia del genere di quelle che il corpo animale può assimilarsi o che sia di natura di essere attratta mediante la facoltà attrattiva ed assorbita dal corpo. (Munk).

(54) Nell' Ibn-Tibbon: ויחנקו בזה הגידים « *e rimangono strozzate le vene.* Gli scrittori del medio evo usarono גידים nel senso di vene, e la parola עצבים nel senso di nervi. In questo senso Mosè Ibn-Esdra spiega il verso ידיך עצבוני (Giob. 10, 8), cioè, mi formasti composto di carne e di nervi. V. Kim'hi, Lexicon, radice עצב — Il Maimonide stesso nel commento della Misnà (Zeba'him cap. 3, § 4), spiega la parola גידים tanto nel senso di nervi, che di vene, arterie e ligamenti. (Maroni).

(55) Dicesi avere ostruzione, un vaso, un canale o una cavità organica, la cui apertura o capacità sia riserrata da qualsivoglia cagione. Così nell' Ibn-Tibbon: ויתחדש הסתום — (Maroni).

(56) Nell' Ibn-Tibbon והעפוש — La voce עפוש, usata nel Talmud per significare putredine, o corruzione di umori (v. Pessa'him, fog. 45 *b*), deriva dalla radice bibblica עבש, che significa appunto putrefarsi, e che troviamo un'unica volta nella Scrittura: עבשו תחת מגרפותיהם « *Marcirono le granella sotto alle loro zolle.* I Rabbini sostituirono la parola Pè alla Beth, come dissero מפעפע, ed invece di מבעבע dalla radice biblica בעבע — (Maroni).

(57) Nell' Ibn-Tibbon: גרב, parola che, pure nella Scrittura è usata per significare la *rogna* (v. Deut. 28, 27,) — (Mar.).

(58) Nell' Ibn-Tibbon: והחכוך — Voce rabbinica (dal verbo חכך, *grattare*, corrispondente al verbo biblico גרד), che significa prurigine e fu pure usata per significare la scabbia, che, secondo i medici è una malattia cutanea, pruriginosa e contagiosa, la quale differisce dalla rogna nell' avere le pustole più piccole ed alquanto secche Nella Scrittura è chiamata חרס (v. Deut. l. c. di sopra e Rascì ivi). È anche usata la parola חכוך per indicare qualunque malattia pruriginosa. Vedi Babà Kamà, fog. 80. (Munk).

(59) Nell' Ibn-Tibbon: והיבלות — La voce יבלת, nel linguaggio biblico è aggettivo, e significa porroso, cioè, un animale avente dei porri (Levit. 22, 22); ma nella Misnà è usato quale sostantivo, e come quì

(a) Nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon leggesi: כח המושך והמחזיק והמעכל והרוחה — (Maroni).

Digitized by Google

nella versione d' Ibn-Tibbon, porro, nome di quelle escrescenze che vengono sul corpo dell' animale, ed anche dell' uomo. (Vedi Misnà, Pessa'him, cap. 6, § 1.). (Maroni).

(60) Quel tumore detto comunemente canchero; ulcere di pessima condizione, di colore ordinariamente livido, che assai duole e va rodendo lentamente o prestamente. È detto canchero o cancro, perchè suol essere circondato da vene varicose, che sembrano le vene del granchio. Così nell' Ibn-Tibbon: — מורסא שקורין גר"נק בל"עז — (Maroni).

(61) L' elenfatiasi o elenfanziasi è una sorta di lebbra, che rende la pelle simile a quella dell' elefante. Nella Scrittura (Deut. 28, 27) è detta: שחין מצרים, perchè dominante, particolarmente in Egitto. Questa lebbra attacca principalmente le gambe ed i piedi, e perciò dicesi (ivi, verso 35): יככה ה' בשחין רע על הברכים ועל השוקים « *Il Signore ti percuoterà con maligna eruzione (elenfantiasi) alle ginocchia ed alle gambe.* Ibn-Tibbon tradusse colla parola generica צרעת, *Lebbra*. (Maroni).

(62) Nell' Ibn-Tibbon: האיכול — Egli stesso nel suo Glossario dei termini tecnici, dice di aver formata questa parola dal verbo אכל, perchè la cancrena va sempre dilatandosi intorno alle ulceri o intorno alle infiammazioni, e consuma e quasi divora la carne sana. (Maroni)

(63) Vuol dire: in ciascuna delle altre tre facoltà mentovate di sopra avviene quello che abbiamo detto della facoltà attrattiva, cioè, che anche le altre, se agiscono sul corpo più o meno di quel che devono, ne risulta corruzione e malattia. (Maroni).

(64) Propriamente, lo straripar dei torrenti, e come traduce Ibn-Tibbon: כזרמים — La parola זרם significa: Nembo di acque inondanti. (Maroni).

(65) La parola (araba) כסף, indica un rovesciamento del suolo, per cui dei monti e delle città intiere sono, talvolta inghiottite nella terra. Secondo i fisici arabi, questo rovesciamento, come anche il terremoto *(a)*, succede quando i vapori rinchiusi nel seno del globo escono violentemente, squarciando il suolo e trascinano con loro delle materie terrose, in guisa che si formano delle vaste cavità sotterranee, ed il suolo ammotta. V. Al-Kazwinì, Adjayib Al-Makhloukat, pubblicato da Wunstenfeld (Goeting, 1849, in 4), pag. 149. Fu per inavvertenza che al capitolo 54, la parola כסוף fu tradotta *inondazioni*. (Munk).

(66) Meglio: *i fuochi del cielo*, o *i fulmini*. V. parte 2. cap. 44. — (Munk - Agg. e cor.).

(67) Con queste ultime parole, l' autore allude alle invasioni delle acque marine e sotterranee, fenomeni che accompagnano talvolta i terremoti e di cui parla Aristotile al 2. libro dei Meteorologici (verso la fine del cap. 8). (Munk).

(68) V. questo capitolo, nota 1. (Maroni).

(69) V. cap. 68. (Mar).

(a) Ibn-Tibbon tr. duce il primo רעש, il second, יועה — (Maroni).

Digitized by Google

(70) Letteralmente: *quanto all' uomo solo se si supponesse un individuo*, ecc. (MUNK).

(71) Letteralmente: *onde governi con essa*, (ossia, còn quella facoltà motrice) *quello che è fuori di lui* (ossia, fuori del membro principale). — L' autore parla della facoltà motrice comunicata dal primo motore alla sfera superiore che mette in moto tutte le altre sfere. (MUNK)

(72) V. cap. 68, nota 4. L' autore prende quì, come in altri luoghi la parola עולם *(eternità)* nel senso di mondo, universo. V. Introduzione, nota 2. (MUNK).

(73) L' autore allude a ciò ciò che dicesi nel Talmud Taanith, cap. 3, fog. 25 : מן שמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי « *Il cielo reca vantaggio a noi ma desso non ne riceve*. (MARONI).

(74) Cioè, tutte le parti principali dell' universo, che governano le altre parti o comunican loro delle facoltà. (MUNK).

(75) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, questo passo è svisato da alcuni errori. Secondo i mss. si deve leggere: — לנדיבות טבעים ולמעלתם לא לתוחלת — La versione d' Ibn-Falkira è più esatta. Essa ha (nei mss. del *Morè-ha-Morè*) : לנדיבות טבע ולמעלת יצירה לא לתוחלת — (MUNK).

(76) V. Aristotile, Trat. del Cielo, lib. 2, cap. 13, § 1-4, dove conchiude: il contenente è più importante del contenuto, perchè l' uno è la materia, l' altro è la forma, cioè, che la terra, la quale è al centro, è inferiore ad ogni altro corpo da cui è contenuta, e meno di tutti ritraente della nobiltà della sfera celeste, perchè più di tutti distante da lei. Anche nel Midras (Berescith Rabbà, Sez. 2.) sul verso והארץ היתה תהו ובהו, dicono i Rabbini תוהא ובוכה על רע חלקה, significando con questa allegoria l' inferiorità della terra, per la sua grande lontananza dalla sfera. (MARONI).

(77) V. cap. 69, cap. 70, e nella 2. parte cap 4. (MUNK).

(78) V. part. 3. di quest' opera, cap. 17. (MUNK).

(79) Nell' Ibn-Tibbon : ישתבח מי שנצחנו שלמותו « *Lode a lui la cui perfezione ci vinse*, ossia, la cui perfezione è superiore alla nostra intelligenza, poichè non potremmo comprendere mai come Iddio percepisca sè stesso. Così spiega questo passo Mosè di Narbona. (MARONI)

(80) Riguardo a quello che chiamarono intelletto acquisito v. capit. 68. Ibn-Tibbon traduce quì : הנקנה הנאצל « *acquisito ed emanato*. Dic' egli stesso nel suo Glossario (alla parola שכל), che si usa egualmente l' una parola e l' altra, ma che spesso le ha riunite insieme per dare più esattamente il senso del termine filosofico arabo. (MUNK).

(81) Letteralmente : *Vi sopravvengono molti dubbi ; e vi è pure pel critico di che criticare, e pel cavillatore di che cavillare (a)*. (MUNK).

(a) Nell' Ibn-Tibbon : ולטוען בהם טענות ולמערער בהם ערעורים. La voce טענות (plur. di טענה), nel linguaggio rabbinico significa ragioni, argomenti che si adducono

Digitized by Google

(82) La costruzione del testo è quì irregolare. Il senso letterale è: la quale (forma) è tale che non vi sarebbero che due persone le quali potessero negare ecc L'autore, vuo' dire, aver preferito, nella sua esposizione, tutto quello che non potrebbe esser compreso se non dopo profondi studj filosofici, e che si limitò a presentare l'esistenza in una forma comprensibile da tutti. (Munk)

(83) Nell' Ibn-Tibbon: מי שאינו מהנדם פי' חכם בתשבורת (v. cap. 34, n. 38). Come già fu spiegato (v Introduzione, n. 13), le scienze matematiche si chiamano חכמות למודיות, *Scienze esatte*, ed anche חכמות הכמות, *Scienze della quantità*. La geometria che si occupa della quantita continua, ossia composta di varie parti continuate e connesse tra loro, e della quale si considera la grandezza e l'estensione chiamasi חכמת המדידה, ed anche חכמה ההנדסה, oppure ההנדזא (come ha R. Nathan nel suo 'Aruk, alla voce הנדז), *Scienza del misurare*; e quindi מהנדז o מהנדס, l'uomo che ha questa scienza (geometra) (v. Talmud di Bab. Babbà Bathrà, fog. 89, *b*.) Le parole: — פי' חכם בתשבורת sono, come vedesi, aggiunte. Egli usa quì la parola תשבורת, nel senso di matematica, come spiega nel suo Glossario, al principio della lettera ש Altri usano questa parola per significare l'algebra, che si occupa della quantità discreta che risulta da varie parti disgiunte e divise, delle quali non si considera che la moltitudine ed il numero, e dicesi anche: חכמת המספר הכללית, ossia aritmetica universale, perchè ha per oggetto numeri indeterminati. Aben-Esdra chiama תשבורת, la matematica in generale, e quindi denominò ספר התשבורת il suo libro che contiene geometria ed algebra. (Maroni).

(84) L'autore indica quì quattro specie di persone: — 1. Alcuni negheranno tutto ciò che è dichiarato in questo capitolo, o per ignoranza o per errore. — 2. Altri non vorranno ammettere niuna cosa se non è dimostrata sino all'evidenza, per averne vera convinzione; — 3. Altri ammetteranno quel che l'autore dichiarò, come si accoglie un insegnamento quasi per tradizione, senza darsi cura che ne sia dimostrata la verità; — 4. Altri, finalmente, ammetteranno nel principio ciò che l'autore dichiarò, riserbandosi a fare quindi gli studj necessari per averne la dimostrazione ed una vera convinzione. Fu riguardo a questi ultimi che l'autore citò il verso di Giobbe, ossia: Sappi che noi prima d'insegnare queste

a difesa e prova di un diritto o di una opinione, e deriva da טעם, *causa*, come dissero: — מה טעם « *per qual cagione?* (Talmud di Bab. Zeba'him, fog. 93). Nella scrittura è usato nel senso di consiglio, senno, come, per esempio: — וטעם זקנים יקח « *toglie il senno ai vecchi*, nel qual senso si comprende quello di causa, poichè l'uomo savio e sperimentato, non solo conosce le cose, ma ne conosce altresì le cause ed i fini. Quanto a ערעור, è voce rabbinica, che deriva dall' aggettivo biblico ערער che significa dolente, come: — פנה אל תפרת הערער « *Si volge all' orazione dell' infelice*, come in Isaia (15, 5): — זעקת שבר יעוערו « *Urlano in esclamazione dolorosa*, dove la parola יעוערו, sta per — יערערו (v. Kim'hi, ivi). Quindi i Rabbini dissero עורר chi muove querela o fa opposizione in qualche causa, e la querela ed opposizione, chiamarono ערעור, (v. Misnà, Ghittin, 1, 3 e Talm. di Bab. Chethnboth, fog. 126, *a*). (Maroni).

Digitized by Google

cose le abbiamo studiate e ne abbiamo avuta convinzione. Perciò tu puoi ammetterle intanto, per persuasione, avendo fede in noi, e se studierai potrai quindi averne la dimostrazione, e niuna proposizione vi troverai che sia contraria alla verità. — V. Scem-Tob. (MARONI).

(85) Cioè, che ammetta, come una tradizione, quello che abbiamo detto della costituzione dell' universo in generale e vi costruisca sopra le sue prove, per dimostrare queste quattro quistioni. (MUNK).

(86) Cioè, neppure per quello che riguarda la scienza fisica, che si occupa dei principj di ogni cosa. (MUNK).

(87) V. nota 84. (MARONI)

(88) Letterelmente : *comincio a riferire ciò che promisi di riferire e di spiegare*, ossia le proposizioni dei Motècallemin e le loro dimostrazioni, relative alle quattro quistioni delle quali fu parlato nella fine del capitolo precedente. (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO LXXIII.

Le proposizioni generali che i Motècallemin stabilirono, malgrado le loro varie opinioni od i molti loro metodi (1), (proposizioni che sono loro necessarie per affermare quel che vogliono affermare, riguardo a queste quattro quistioni (2),) sono dodici. Io te le esporrò prima (compendiosamente), e quindi ti dichiarerò il senso di ciascuna di quelle proposizioni e ciò che ne risulta:

La prima proposizione afferma (l' esistenza del) la sostanza semplice (3).

La seconda (proposizione afferma) l' esistenza del vuoto.

La **3.** che il tempo si compone d' istanti (4).

La **4.** che la sostanza è inseparabile da molti accidenti.

La **5.** che nella sostanza semplice (o l' atomo), esistono gli accidenti che poscia dichiarerò, e che ne è inseparabile.

La **6.** che l' accidente non dura due tempi o istanti.

La **7.** che la ragione di essere è lo stessa per le capacità e per le privazioni (5), e che sono tutti accidenti reali che hanno bisogno di un efficiente.

L' **8.** che non vi è in tutta l' esistenza (cioè, in tutte le cose create,) se non sostanza ed accidente, e che la forma fisica è pure un accidente.

La **9.** che gli accidenti non si portano l' un l' altro (6).

La **10.** che il possibile non deve essere considerato come la conformità dell' essere con una tale idea (7).

La **11.** che, in quanto all' inammissibilità dell' infinito comunque sia (8), in atto o in potenza, o accidentalmente; ossia, tanto se le cose infinite esistano insieme, o che siano reputata (composte) di ciò che è e di ciò che non è più (9),

Digitized by Google

il che significa essere accidentalmente; tutto ciò, dicono essi, è ugualmente, inammissibile.

La **12.** finalmente, è la loro asserzione: che i sensi inducono in errore, sfuggendo molte cose alla loro percezione (10), e che, per conseguenza, non si potrebbe ammettere il loro giudizio, nè prenderli assolutamente per principj di una dimostrazione.

Dopo averle annoverate, ne spiegherò il senso, e dichiarerò quello che ne risulta (trattandole) ad una ad una.

I.

La PRIMA PROPOSIZIONE ha questo senso: (11) Essi sostenevano che l' universo intero, ossia, ogni corpo che vi esiste, sia composto di minutissime particelle, le quali, per la loro piccolezza, non sono suscettive di divisione (12). Ciascuna di quelle particelle è assolutamente senza quantità; ma quando sono riunite le une alle altre, quel complesso ha della quantità, ed è allora un corpo. Secondo l' opinione di alcuni, quando due di quelle particelle si uniscono, ciascuna di loro diventa allora un corpo e si fanno due corpi (13). Tutte quelle particelle sono simili ed uguali (14) le une alle altre, nè vi è tra loro alcuna differenza. Non è possibile, dicono, che esista un corpo qualsiasi, il quale non sia composto di queste particelle uguali, per soprapponimento (15), onde, per loro, la nascita è la riunione (degli atomi), e la distruzione è la loro separazione (16). Non danno tuttavia a quest' ultima il nome di distruzione, ma dicono: le nascite (17) sono riunione, separazione, moto e riposo. Essi dicono anche che queste particelle non sono di un numero limitato (18) nell' universo, come credevano Epicuro ed altri (19), i quali professavano la dottrina degli atomi; ma anzi sostengono, che Dio crea perpetuamente queste sostanze quando vuole, e che possono anche non esistere. Ora ti farò conoscere le loro opinioni riguardo alla privazione della sostanza. (20)

Digitized by Google

II.

La SECONDA PROPOSIZIONE, è l' asserzione del vuoto. Gli uomini della radice (21) credono anche che il vuoto esista, ossia, (che esista) uno o più spazi dove non sia assolutamente nulla, ma siano vuoti di ogni corpo e privi di ogni sostanza. Questa proposizione è loro necessaria, giacchè ammettono la prima proposizione. Ed invero, se l' universo fosse pieno di queste particelle, come potrebbesi muovere ciò che si muove? Poiche non possiamo immaginare che i corpi entrino gli uni negli altri, nè queste particelle potrebbero unirsi e separarsi se non mediante il moto. Sono dunque necessariamente costretti ad ammettere il vuoto, affinchè sia possibile a queste particelle di riunirsi e separarsi, ed affinchè il moto possa operarsi in quel vuoto, in cui non è alcun corpo, nè alcuna di quelle sostanze semplici (22).

III.

La TERZA PROPOSIZIONE dice: che il tempo è composto d' istanti; ossia, che si compone di molti piccoli tempi, che, per la loro breve durata non si possono dividere. Questa proposizione è loro parimente necessaria, in conseguenza della prima proposizione; poichè, avendo essi, indubitatamente, vedute le dimostrazioni, colle quali Aristotile dimostrò che l' estensione (23), il tempo ed il moto locale sono tre cose corrispondenti nella esistenza (ossia, che sono tra loro in uno stesso mutuo rapporto e che, quando una di quelle cose si divide, l' altra pure si divide, e nella stessa proporzione), erano costretti a riconoscere (24) che, se il tempo fosse continuo e suscettivo di divisione (25) sino all' infinito, ne risulterebbe che quella particella, posta come indivisibile, sarebbe necessariamente divisibile, e così, ammettendo che l' estensione fosse continua, sarebbero stati costretti ad ammettere la divisibilità di quell' istante di tempo che ponevano come indivisibile, come dichiarò Aristotile nell' Acroasis (26). Perciò essi posero per principio che l' estensione non è continua, ma composta di particelle alle quali la divisibilità si

Digitized by Google

arresta, e che anche il tempo arriva a degl' istanti, che non ammettono divisione. Così, per esempio, un' ora avendo sessanta minuti, il minuto sessanta secondi, il secondo sessanta terzi, la cosa arriverà per loro a delle particelle, come, per esempio dei decimi, o altre più piccole che non potranno, in alcun modo suddividersi, e che. come (gli atomi del) l' estensione non ammetteranno più divisione. Secondo questo, il tempo sarebbe una cosa di posizione e di ordine (27); ed essi, veramente non approfondirono per nulla la vera natura del tempo (28). E ciò ben dovea essere; poichè se i più abili filosofi, furono imbarazzati riguardo al tempo, e molti non ne compresero l' idea, onde Galeno disse: essere una cosa divina, della quale non si può comprendere la vera natura; tanto più quelli che non considerano la natura di niuna cosa.

Ascolta ora ciò che dovetterero ammettere come conseguenza di queste tre prime proposizioni: Il moto, dicevano essi, consiste nel trasportarsi di ciascuna di quelle particelle indivisibili da un atomo (dell' estensione) all' atomo vicino (29), dalla quale ipotesi resulta che non vi sia un moto più rapido dell' altro (30). Quando tu vedi, essi dicono (31), che due cose in moto percorrono nello stesso tempo due distanze differenti, non ne è la causa l' essere più rapido il moto di questa che percorre la distanza più lunga, ma la causa ne è, che in questo moto che noi chiamiamo lento, entrano più intervalli di riposo, ed invece, in quello che chiamano rapido entra un minor numero d' intervalli di riposo. Quando poi opponevamo loro (l' esempio del) la freccia lanciata da un arco teso fortemente (32), rispondevano: essa pure ha i suoi moti interrotti da intervalli di riposo, e se credi che si muova di un moto continuo, è per errore dei sensi, poichè molte cose sfuggono alla percezione dei sensi, come posero per principio nella duodecima proposizione. Poscia fu detto loro: Non vedeste che, quando la macina compie un moto circolare perfetto, la parte che è alla sua circonferenza percorre l' estensione del più grande cerchio, nello stesso tempo preciso, onde la parte che è vicina al centro percorre il più piccolo cerchio? il moto della circonferenza è dunque più ra-

Digitized by Google

pido di quello del cerchio interiore; nè potete dire che nel moto di quest' ultima parte entri un maggior numero d' intervalli di riposo, poichè tutto il corpo, ossia, il corpo della macina è uno e continuo. A ciò risposero che, nella circonvoluzione, le sue parti si separano, e gl' intervalli di riposo che entrano in ogni parte, volgendosi verso il centro, sono più numerosi di quelli che entrano nella parte lontana dal centro. Ma allora, fu loro soggiunto, come può avvenire che la macina, nella quale riconosciamo un solo corpo, che non può esser rotto se non con dei martelli, si rompa volgendosi e poi si ricongiunga dopo che è in riposo e ritorni com' era? E come non ci accorgiamo che si siano separate le sue parti? Ed eglino per rispondere a ciò si servirono precisamente di quella duodecima proposizione, la quale dice che non si deve aver riguardo alla percezione dei sensi, ma al testimonio dell' intelligenza.

Del resto non devi credere che questa, che io dissi, sia la cosa più assurda che risulti da queste tre proposizioni; poichè, certamente, più strano e più assurdo è quel che risulta dalla credenza all' esistenza del vuoto; e ciò che io ti dissi riguardo al moto (33), non è più grande assudità di quel che sarebbe l' ammettere, come è d' uopo secondo questo sistema, che la diagonale del quadrato sia uguale ad un suo lato (34), onde alcuni di loro sostenevano che il quadrato è una cosa che non esiste. Essi, in somma, per conseguenza della prima proposizione, distruggono tutte le dimostrazioni della geometria. Questa può dividersi a tale riguardo in due categorie (35): una parte sarà affatto annullata, come, per esempio, la proprietà d' incommensurabilità (36) e di commensurabilità (37) nelle linee e nei piani, l' esistenza delle linee razionali ed irrazionali (38), ed in generale tutto ciò che contiene il 10. libro di Euclide (39) ed altre cose simili. Per un' altra parte, le dimostrazioni non saranno assolute, come, per esempio, per il problema della divisione delle linee in due parti uguali (40); poichè se gli atomi della linea sono di un numero caffo, non sarà possibile, secondo la loro ipotesi fare la divisione (41). Sappi ancora, che il celebre libro degli Artifizj dei Benè Sciarik (42), contiene più di cento

Digitized by Google

artifizj, che sono tutti appoggiati a dimostrazioni e furono messi in pratica; e se il vuoto potesse esistere, neppure uno (di quei sistemi) potrebbe effettuarsi, e sarebbe impossibile, come molte opere idrauliche. Essi tuttavia passarono la vita in argomentare per confermare queste proposizioni ed altre simili. Ritorno ora alla spiegazione delle altre proposizioni, che ho riferiti.

IV.

La QUARTA PROPOSIZIONE dice: « che gli accidenti esistono, che sono idee aggiunte all' idea della sostanza, e che non vi è alcun corpo che ne sia privo affatto (43) » = Se questa proposizione restasse limitata a questi termini, sarebbe una proposizione vera, chiara ed evidente, la quale non avrebbe nulla di dubbioso, nè di oscuro (44). Ma, essi dicono che, se una sostanza (semplice) non ha in sè l' accidente della vita, deve necessariamente avere l' accidente della morte; poichè di due (accidenti) opposti, quello che riceve (gli accidenti) ne ha, necessariamente, uno (45). Così, dicono, essa (46) ha (per esempio) il colore ed il sapore, ed (oltre a ciò) anche il moto o il riposo, la riunione o la separazione (47). Se dessa ha l' accidente della vita, ha pure, necessariamente, altre specie di accidenti, come la scienza e l' ignoranza, la volontà od il suo opposto, la potenza o l' impotenza, la percezione o uno de' suoi opposti (48); in somma, ogni (accidente) che possa esistere nell' essere vivente, essa stessa deve averlo, o avere uno de' suoi opposti.

V.

La QUINTA PROPOSIZIONE dice: « che nell' atomo esistono dal principio quegli accidenti (49) e che ne è inseparabile. » Ecco la spiegazione ed il senso di questa proposizione. Essi dicono che ciascuno di questi atomi, che Dio crea, ha degli accidenti dei quali è inseparabile, come, per esempio, il colore e l' odore, il moto o il riposo; eccettuata

Digitized by Google

la quantità, poichè ciascun atomo da sè non ha quantità, nè chiamano la quantità un accidente, nè vi riconoscono l' idea di accidente (50). Secondo questa proposizione, essi pensano non potersi dire che alcuno degli accidenti esistenti in un corpo qualsiasi, sia proprio al complesso di quel corpo ; ma anzi, quell' accidente esiste secondo loro, in ciascuno degli atomi, onde quel corpo é composto. In questo mucchio di neve (51), per esempio, la bianchezza non esiste solo in tutto il complesso, ma è ciascun atomo di questa neve che è bianco, ed è perciò che la bianchezza si trova nel loro complesso. Così essi sostengono, riguardo al corpo mosso, essere ciascuno dei suoi atomi che si muove, e che perciò si muove il suo complesso. È così che anche la vita esiste, secondo loro, in ciascuno degli atomi del corpo vivente, e così, in quanto alla sensibilità, ogni atomo in questo complesso sensitivo è, secondo loro, dotato di sensibilità, poichè la vità, la sensibilità l' intelligenza e la scienza sono, secondo loro, accidenti come la nerezza e la bianchezza, come spiegheremo quando dichiareremo le loro opinioni. Riguardo all' anima essi sono discordi : secondo l' opinione dominante, è un accidente esistente in un solo di tutti gli atomi, dei quali l' uomo, per esempio, è composto ; ed il complesso si chiama animato, perchè quell' atomo ne fa parte. Alcuni dicono che l' anima è un corpo (52) composto di atomi sottili ; atomi che senza dubbio sono dotati di un' accidente che loro è particolare e pel quale divengono un' anima, e questi atomi, dicono essi, si mischiano agli atomi del corpo ; e, per conseguenza, non rinunciano a vedere nell' anima un accidente. Quanto all' intelligenza, io li veggo convenire di comune accordo che è un accidente (esistente) in uno degli atomi del complesso intelligente. Riguardo alla scienza è per loro dubbio se esista come accidente in ciascuno degli atomi del complesso dotato di scienza, o (se non esista che) in un solo atomo ; ma ambedue le opinioni hanno conseguenze assurde.

Quando poi fu loro apposto che i metalli e le pietre le troviamo per lo più dotate di un vivo colore, il quale si perde quando sono ridotte in polvere, quando riduciamo in polvere

Digitized by Google

lo smeraldo (53) il quale è di un verde vivissimo, si trasforma in una polvere bianca, il che prova che questo accidente conviene al complesso (54), non a ciascuna delle sue particelle; il che è ancora più evidente, quando si tagliano delle parti dell' essere vivente, nè quelle parti sono più vive, il che prova che questa idea (di vita) conviene al complesso, non a ciascuna (delle sue parti); risposero a ciò che l' accidente non ha durata, ma che è perpetuamente creato, ed è quest' opinione che dichiareremo nella proposizione seguente.

VI.

La SESTA PROPOSIZIONE dice: « che l' accidente non dura due tempi. » Ecco il senso di questa proposizione. Essi pretendono che Dio, creando la sostanza (semplice), crea nello stesso tempo, in lei ogni accidente che vuole, nè potrebbesi attribuire a Dio il potere di creare una sostanza senz' accidente, perchè ciò è impossibile (55). La vera idea dell' accidente è di non durare e di non sussistere due tempi, ossia, due istanti (56); e quindi, tosto che l' accidente è creato si perde e non resta, e Dio crea un altro accidente della stessa specie. Questo si perde ugualmente, e Dio ne crea un terzo della stessa specie; e ciò si continua quanto Dio vuol far durare quella specie di accidenti. Se Dio vuol creare un' altra specie di accidenti in quella sostanza; lo fa, ma se si astiene dal creare, nè crea più alcun accidente, quella sostanza cessa di essere. Tale è l' opinione di una parte (dei Motècallemin), ed è la maggioranza; cioè la creazione degli accidenti ond' essi parlano. Ma alcuni tra i Mo'tazali sostengono esservi degli accidenti che durano un certo tempo ed altri che non durano due istanti; ma non hanno a questo riguardo una regola che loro sia di guida, onde possano dire: Tale specie di accidente dura e tale altra specie non dura.

Ciò che fece loro adottare questa opinione, fu il non ammettersi (da loro) che vi sia una natura delle cose (57), e che per esempio, la natura di tal corpo esiga che sia affetto da uno od altro accidente; poichè, anzi, vogliono sostenere che

Digitized by Google

Dio abbia creati questi accidenti istantaneamente, senza l' intermedio di una legge naturale o di un' altra qualsivoglia cosa. Ora professando quest' opinione, dovevano necessariamente arrivare a questa conclusione: che l' accidente non duri. In fatti, se si ammettesse che durasse un tal tempo e poi cessasse di essere, ciò farebbe domandare qual cosa lo abbia fatto cessare di essere; e se si rispondesse essere Iddio che lo fa cessare di essere quando vuole, non potrebbe questo essere vero, secondo la loro opinione (58); poichè l' efficiente non fa il non essere, il quale non ha bisogno di efficiente, ma quando l' efficiente si astiene dall' agire, l' effetto cessa di essere (il che è vero in parte (59)). Perciò avendo voluto sostenere non esservi alcuna legge naturale che necessiti l' esistenza o la non esistenza di checchesia, furono condotti a dire (60) che gli accidenti sono creati successivamente. Secondo alcuni dunque, quando Iddio vuole che la sostanza cessi di essere; non vi crea alcun accidente, e quindi cessa di essere; ma altri dicono che, se Dio volesse distruggere il mondo creerebbe l' accidente della distruzione, senza che avesse un substratum (61), e quella distruzione annullerebbe (62) l' esistenza del mondo.

In virtù di questa proposizione, sostennero che questa stoffa che noi crediamo avere tinta in rosso, non fummo (veramente) noi che la tingemmo, ma fu Dio che fece nascere quel colore nella stoffa, al momento in cui essa si unì al color rosso poichè, dicono, sebbene noi crediamo che quel colore sia (per opera nostra) penetrato nella stoffa, non è così (63). Anzi (aggiungono essi) (64), fu Dio il quale stabilì, come cosa abituale (65), che questo color nero, per esempio. non nascesse se non nel momento in cui la stoffa si unisse all' indaco (66) ; e tuttavia questo nero, che Dio creò al momento nel quale la cosa si annerì, unendosi al color nero, non resta, ma si perde nel medesimo istante, e Dio crea un altro nero. Così Dio stabilì la consuetudine di creare, dopo venuto meno questo nero, non un colore rosso o giallo, ma un nero simile. Secondo questa ipotesi, sostennero che le cognizioni che noi abbiamo ora di una cosa non potrebbero

Digitized by Google

essere quelle stesse che avevamo jeri; le quali, anzi, sono svanite e furono create altre simili; e così è, essi dicono perchè la scienza è un accidente, Così pure, chi crede che l' anima sia un accidente, deve necessariamente ammettere che siano create in ogni essere animato centomila anime, per esempio, in ogni minuto; poichè, secondo loro, il tempo si compone d' istanti indivisibili.

Essi sostengono ancora, secondo questa proposizione, che quando l' uomo muove la penna (67), non è l' uomo che la muove, poichè questo moto che nasce nella penna è un accidente che Dio vi creò. Così, il moto della mano che, secondo la nostra opinione, muove la penna, è un accidente che Dio creò nella mano che si muove (68), e Dio stabilì, solo come consuetudine, che il moto della mano si unisca al moto della penna, senza che perciò la mano abbia un' influenza qualsiasi o una causalità nel moto della penna, poichè, dicono, l' accidente non oltrepassa il suo substratum (69). Essi ammettono dunque di comune accordo, che questa stoffa bianca che fu immersa nel tino (70) dell' indaco e che fu tinta, non fu l' indaco che la rese nera, poichè il nero è un accidente nel corpo dell' indaco e non potrebbe passare ad un altro corpo. Non vi è assolutamente alcun corpo, che eserciti un' azione; l' ultimo efficiente non è che Dio, ed egli fu (71) che fece nascere il nero nel corpo della stoffa, quando si unì all' indaco, poichè tale è la consuetudine che stabilì. Non si può, in somma, dire in alcun modo: Una cosa è la causa di un' altra. Questa è l' opinione della grande maggioranza dei (Motècallemin); ed alcuni, che ammisero la causalità, ne furono biasimati. Ma riguardo alle azioni degli uomini, sono discordi. La maggior parte di loro e (particolarmente) tutti gli Asciariti, credono che, per il moto di questa penna, Iddio creò quattro accidenti, niuno dei quali è causa dell' altro, ma solo coesistono. Il primo accidente, è la mia volontà di muovere la penna; il secondo accidente, è la facoltà che ho di muoverla; il terzo accidente, è lo stesso moto umano, ossia il moto della mano; e, finalmente, il quarto accidente è il moto della penna. Poichè, essi pretendono che, quando l' uo-

Digitized by Google

mo vuole una cosa e che poscia la fa, (almeno secondo egli crede), fu creata prima la volontà, poi la facoltà di fare ciò che voleva fare, e, finalmente, l' azione stessa; poichè non agisce mediante la facoltà creata in lui, la quale non ha alcuna influenza sopra l' azione. Ma i Mo'tazali dicono ch' egli agisce mediante la facoltà creata in lui (72); ed una parte degli Asciariti sostiene che la facoltà creata esercita una certa influenza sull' azione e vi concorre (73), opinione che fu biasimata (74). Questa volontà creata, secondo l' opinione di tutti, e così la facoltà e l' azione creata, secondo l' opinione di alcuni, sono tutti accidenti senza durata, ed è Dio che crea in questa penna dei moti gli uni dopo gli altri (75), il che continua sino che la penna si muove. Perchè si riposi è d' uopo che Dio vi abbia pure creato il riposo (76), nè cessa di crearvi successivamente il riposo, sino che la penna resti in un riposo.

Così dunque in ciascuno di questi istanti, ossia, (in ciascuno) di questi atomi del tempo, Iddio crea un accidente in ogni essere individuale (77) o un angiolo, o una sfera celeste, e simili, e ciò contunua perpetuamente. Questo, dicono, si chiama veramente credere che Dio sia efficiente; e chi non crede che Dio agisca così, nega, secondo loro, che Dio sia efficiente. Ma, a mio avviso, ed a quello di ogni uomo intelligente, è riguardo a tali credenze che si può dire: אם כהתל באנוש תהתלו בו « *Vi burlerete di lui (di Dio) come uno si burla di un mortale* (Giobbe, 13, 9)? = Poichè questa è veramente mera burla.

VII.

La SETTIMA PROPOSIZIONE, è ch' essi credono, essere le privazioni delle capacità (78) cose (reali) esistenti nel corpo ed aggiunte alla sua sostanza; ch' esse siano accidenti aventi pure un' esistenza (reale) e che, per conseguenza, siano perpetuamente creati, onde quando l' uno cessa, ne sia creato un altro. Eccone la spiegazione. Essi non ammettono che il riposo sia la privazione del moto, nè

Digitized by Google

che la morte sia la privazione della vita, nè la cecità la privazione della vista, nè (in generale) che vi siano tali privazioni di capacità (79). Secondo loro, anzi, avviene del moto e del riposo come del caldo è del freddo (80); e come il caldo ed il freddo sono due accidenti in due soggetti, quello che è caldo e quello che è freddo (81), così il moto è un accidente creato in ciò che si muove ed il riposo un accidente che Iddio crea in ciò che è in riposo. Neppure questo (82) non dura due tempi, come gia si vide nella proposizione precedente; che è quanto dire, che in questo corpo in riposo, Iddio, secondo loro, crea il riposo per ciascuno dei suoi atomi, ed essendo venuto meno un riposo ne crea un altro; per tutto il tempo che quella cosa è in riposo. E così assolutamente avviene, secondo loro, della scienza e dell' ignoranza; poichè l' ignoranza, secondo loro, è un accidente positivo, ed essa non cessa di venir meno e di essere creata di nuovo, sinchè chi ignora una cosa resta nella sua ignoranza (83). E così ancora avviene assolutamente della vita e della morte; poichè l' una e l' altra, secondo loro, sono accidenti (per la stessa ragione), ed essi dicono chiaramente, che, sino che l' essere vivente vive, vi è sempre una vita (istantanea) che cessa ed un' altra che è creata; ma quando Iddio vuole che (quell' essere) muoja, crea in lui l' accidente della morte, dopo la cessazione (ultima) dell' accidente della vita, che non dura due tempi. Tutto ciò essi lo dicono espressamente; e risulta necessariamente, da questa ipotesi, che l' accidente della morte creato da Dio cessa esso pure nello stesso istante, e Dio crea (tosto) un' altra morte, poichè senza ciò la morte non durerebbe. Come dunque è creata una vita successiva all' altra, così è creata una morte successiva all' altra (84). Ma io vorrei sapere (85): sino a quando Iddio seguiterà a creare l' accidente di morte nel morto? Sino che conservi la sua forma esteriore, o sino che resti uno dei suoi atomi? Poichè l' accidente di morte che Dio crea, lo crea, com' essi suppongono, in ciascuno di quegli atomi. Ora noi troviamo dei denti molari di morti (86), che sono quivi da migliaia di anni, il che prova che Dio non ridusse al nulla quella

Digitized by Google

sostanza, e che, per conseguenza, vi crea l' accidente della morte per queste migliaia di anni, e cessando una morte, ne crea una altra. E tale è, in fatti, l' opinione della maggior parte (dei Motècallemin). Ma una parte dei Mo'tazali ammette che alcune privazioni delle capacità (87) non siano cose positive, anzi, dice, che l' impotenza sia (realmente) la privazione della potenza e la ignoranza la privazione della scienza. Ma non opinano così (88) riguardo a tutte le privazioni, nè ammettono che le tenebre siano la privazione della luce, nè che il riposo sia la privazione del moto. Ben lungi di ciò, essi veggono in alcune di queste privazioni delle cose positive ed in altre delle vere privazioni, secondo che loro meglio conviene in conformità delle loro credenze, come anche fecero per ciò che riguarda la durata degli accidenti (dicendo) che alcuni durano un certo tempo (89), ed alcuni altri non durano due istanti; poichè il loro scopo è, in generale, di supporre un' esistenza la cui natura sia conforme alle nostre opinioni ed alle nostre credenze (90).

VIII.

L' OTTAVA PROPOSIZIONE, dice: non esistere (in alcun luogo) che sostanza ed accidente ed anche le forme fisiche essere accidenti (91). Ecco la spiegazione di questa proposizione: Tutti i corpi, secondo loro, sono composti di atomi simili, come abbiamo dichiarato nella loro prima proposizione, nè differiscono gli uni dagli altri che pei soli accidenti. Secondo loro dunque la qualità di animale, quella d' uomo, la sensibilità, la ragione (92) e simili, sono accidenti come la bianchezza, la nerezza, la amarezza e la dolcezza; e gl' individui di diversa specie non differiscono tra loro, che come gli individui della stessa specie (93). Essi, per conseguenza, veggono nel corpo del cielo, ed anche in quello degli angioli, e sino quello del preteso (94) trono celeste, la stessa sostanza che in uno qualsivoglia insetto della terra o in una pianta qualsiasi. Tutte queste cose non differiscono tra loro se non pei soli accidenti, e tutte hanno per sostanza gli atomi.

Digitized by Google

IX.

La NONA PROPOSIZIONE dice : che gli accidenti non si portano l' un l' altro. Non si potrebbe dunque dire, secondo loro, che un accidente è portato da un altro (95), e quest' altro dalla sostanza ; ma tutti gli accidenti sono portati, immediatamente e per la stessa ragione, dalla medesima sostanza. Essi vogliono evitare, per tal modo, di essere costretti ad ammettere che il secondo accidente non possa esistere nella sostanza che col primo che l' abbia preceduto ; poichè negano che ciò avvenga per alcuni accidenti (96), e vorrebbero supporre per alcuni accidenti la possibilità di esistere in qualsivoglia sostanza, senza che sia determinata da un altro accidente, (e ciò) secondo la loro opinione, cioè, che tutti gli accidenti siano cose che determinano la sostanza. È poi anche d' uopo che il soggetto il quale porta l' attributo resti sempre stabile per un certo tempo, e poichè, secondo loro, l' accidente non dura due tempi, ossia due istanti, come potrebb' essere, secondo questa supposizione, che servisse di substratum ad altra cosa (97) ?

X.

La DECIMA PROPOSIZIONE, è quest' ammissibilità (98), della quale essi parlano e che è la base della scienza del calam. Eccone il significato. Essi sono di avviso che tutto quello che può immaginarsi è anche ammissibile per la ragione, (e dicono) per esempio, che il globo terrestre potrebbe diventare una sfera volgentesi in circolo (99) e la sfera trasformarsi in globo terrestre, e che è anche ammissibile per la ragione che ciò possa accadere ; che la sfera del fuoco potrebbe muoversi verso il centro ed il globo terrestre verso la circonferenza (100), e che, secondo questo principio di ammissibilità razionale, uno dei due luoghi non conviene più dell' altro a ciascuno dei due corpi (101). = Così, essi dicono, ogni cosa tra questi esseri che noi veggiamo, potrebb' essere più grande o più piccola di quello che è (102), o trovarsi in quanto alla figura ed al luogo in uno stato contrario al suo proprio. Così, per esempio, potrebb' esservi un individuo

Digitized by Google

umano della dimensione di un gran monte, avente molte teste e nuotante (103) nell' aria, e potrebbe esistere un elefante della dimensione di un moscerino (104) ed un moscerino della dimensione di un elefante; e tutto ciò, dicono essi, è ammissibile per la ragione. Questo principio di ammissibilità si applica in conseguenza a tutto l' universo, e per tutto quello che suppongono in tal guisa essi dicono: « Si può ammettere che sia così, ed è possibile che sia così, nè è (necessario e) più conveniente che una cosa sia piuttosto in un modo che in un altro, senza considerare se la realtà corrisponda alla loro supposizione (105); poichè, dicono, se questo essere ha delle forme conosciute, delle dimensioni determinate e delle condizioni fisse, che non soffrono nè alterazione, nè cangiamento non è che una semplice consuetudine (106). Così, per esempio, è l' uso del sovrano di non traversar le vie della città che sopra una cavalcatura, nè essere veduto altrimenti, quantunque non sia innammissibile, per la ragione, che possa percorrere la città a piedi; nè alcuno pensi che ciò possa esser impossibile, e ciascuno, anzi, ammetta che ciò possa accadere. Così, dicono, è il corso dell' uso, che l' elemento terrestre si muova verso il centro ed il fuoco verso l' alto, o che il fuoco bruci e l' acqua rinfreschi; ma non è inammissibile, per la ragione, che quest' uso possa cangiare, in guisa che il fuoco rinfreschi e si muova verso il basso, essendo tuttavia il fuoco, e che ugualmente l' acqua produca calore e si muova verso l' alto essendo tuttavia acqua. Tale è la base di ogni loro ragionamento (107).

Pur nondimanco, essi convengono di comune accordo che la riunione dei contrarj (108) nel medesimo soggetto e nel medesimo istante, sia una cosa assurda ed impossibile che la ragione non potrebbe ammettere. Così, essi dicono, che l' esistenza di una sostanza senza alcun accidente, o quella di un accidente senza substratum (ammesso da alcuni) (109), è una cosa impossibile che la ragione non potrebbe ammettere. E finalmente, essi dicono pure che la sostanza non potrebbe trasformarsi in un accidente, nè l' accidente in sostanza, nè un corpo penetrare in

Digitized by Google

un altro corpo, ed affermano anche essere queste cose razionalmente impossibili (110).

Certamente, (dicendo) che tutte le cose annoverate come impossibili non potremmo figurarcele, e che (al contrario) quello ch' essi chiamarono possibile, possiamo figurarcelo, dicesi il vero. Ma i filosofi dicono (ad essi): Se una cosa, voi la chiamate impossibile perchè non potremmo figurarcela, ed un' altra cosa, la chiamate possibile perchè possiamo immaginarla, allora ciò che vi sembra possibile non lo è che nella immaginazione, non per la ragione; e, per conseguenza, in questa proposizione, voi considerate il necessario, l' ammissibile e l' assurdo, talora coll' immaginazione e non colla ragione, e talora col semplice senso comune (111), come disse Abu-Nassar (al-Farabi) parlando di quel che i Motècallemin chiamano ragione.

È dunque chiaro che per loro, quel che possiamo immaginare è possibile (sia o no conforme alla realtà), e tutto quello che non potremmo immaginare è impossibile. = Ma questa proposizione non si può sostenere se non mediante le nove proposizioni precedenti, ed è perciò, senza dubbio, che furono costretti a farle precedere. Ciò risulterà meglio da quello che ti esporrò, dichiarandoti quel che si nasconda in queste cose, sotto la forma di una discussione avvenuta tra un Motècallem ed un filosofo:

Perchè, domandò il Motècallem al filosofo, troviamo il corpo di questo ferro estremamente solido, duro e di colore nero, ed il corpo di questo burro estremamente tenero, molle e di color bianco?

Ciò avviene, gli rispose il filosofo, perchè ogni corpo naturale ha due specie di accidenti: alcuuni gli sopravvengono dalla sua materia, come, per esempio, la sanità e la malattia nell' uomo; altri gli sopravvengono dalla sua forma, come, per esempio, lo stupore ed il riso dell' uomo (112). Ora, le materie dei corpi di una composizione finita (113), variano molto secondo le forme particolari a quelle materie, onde la sostanza del ferro diviene l' opposto della sostanza del burro e l' una e l' altrà sono accompagnate dagli accidenti diversi

Digitized by Google

che vi vedi. La durezza dell' uno e la mollezza dell' altra, sono dunque accidenti che dipendono dalla diversità della loro forma rispettiva (114), ed invece la nerezza e la bianchezza sono accidenti che dipendono dalla loro materia ultima (115).

Ma il Motècallem abbattè tutta questa risposta, mediante le suddette sue proposizioni, nel modo che ti dichiarerò. = Egli disse: Non esiste alcuna forma che, come voi credete, costituisca la sostanza, in guisa di farne delle sostanze diverse, sì anzi, non vi sono che degli accidenti (secondo la loro opinione che abbiamo dichiarata nella 7. proposizione) (116). Non vi è alcuna differenza, soggiungeva egli, tra la sostanza del ferro e quella del burro; poichè tutto è composto di atomi simili gli uni agli altri. E questa è la loro opinione che abbiamo dichiarata nella prima proposizione, dalla quale, come pure abbiamo spiegato, derivano necessariamente la 2. e la 3. proposizione, e così hanno d' uopo della 12. proposizione onde stabilire l' esistenza degli atomi. Nè si potrebbe ammettere, secondo il Motècallem, che una sostanza possedesse alcuni accidenti che gli fossero particolari e pei quali fosse preparata e disposta a ricevere degli accidenti secondari, poichè, secondo lui, un accidente non potrebbe portare un altro accidente, come abbiamo dichiarato nella 9. proposizione; nè l' accidente ha durata, come abbiamo spiegato nella 6. proposizione (117). Essèndo così giunto il Motècallem mediante le sue proposizioni a stabilire ciò che voleva (118) ed avendo ottenuto questo risultato: « che le sostanze del burro e del ferro sono simili ed identiche, che vi è un solo e medesimo rapporto tra tutte le sostanze e tutti gli accidenti (119) che una sostanza non è più dell' altra atta a (ricevere) un accidente, e che, come atomo non è suscettivo di moto più che di riposo, così gli atomi (stessi) non sono, gli uni più degli altri, atti a ricevere l' accidente della vita, o quello della intelligenza, o quello della sensibilità (comunque sia maggiore o minore il numero degli atomi (riuniti) (120), poichè secondo l' opinione dichiarata nella 5. proposizione, l' accidente esiste in ciascuno degli atomi) » ,

Digitized by Google

risulta da tutte queste proposizioni che l' uomo non sia atto a pensare più dello scarafaggio (121); e dovettero venire a quest' ammissibilità, della quale parlano in questa proposizione. È a questa proposizione che mirano tutti i loro sforzi, perchè dessa si presta bene a tutte le ipotesi che vollero stabilire (122), come dichiareremo.

ANNOTAZIONE. = Sappi, o lettore di questo trattato che, se tu sei di quelli che conoscono l' anima e le sue facoltà e se sai speculare sopra ogni cosa, in tutta la realtà del suo essere, conoscerai che l' immaginazione appartiene alla maggior parte degli animali; che, almeno tutti gli animali perfetti, ossia, quelli che hanno un cuore, evidentemente hanno la immaginazione (123); e che non è da questo che l' uomo si distingua (dagli altri animali) (124). L' azione dell' immaginazione non è come quella dell' intelligenza, ma è anzi il contrario. In fatti, la intelligenza analizza le cose composte, ne distingue le parti, le estrae, se le rappresenta nella loro realtà e colle loro cause, e percepisce così, in un solo soggetto molte cose, distinte per l' intelligenza, come due individui umani sono esseri distinti per l' immaginazione (125). È coll' intelligenza che distinguiamo ciò che è generale da ciò che è individuale, nè alcuna dimostrazione può farsi se non mediante ciò che è generale (126); e, finalmente, è coll' intelligenza che possiamo (distinguere) l' attributo essenziale dall' accidentale. Ma l' immaginazione non può compiere alcuna di queste azioni, poichè non percepisce se non l' individuale ed il composto, nel suo complesso, come lo percepiscono i sensi, o compone le cose che nella realtà sono separate e ch' essa combina le une colle altre, e questo complesso diviene un corpo o una delle facoltà del corpo (127). Così, per esempio, si può concepire nell' immaginazione un individuo umano avente una testa di cavallo e delle ali, ed altre (creazioni) simili; e ciò si chiama una invenzione fallace (128), poichè non vi è assolutamente alcun essere che gli sia conforme (129). = La immaginazione non può nelle sue percezioni (130), liberarsi, in alcun modo dalla materia, quando anche facesse tutti gli sforzi per astrarre una forma; e perciò non si deve fare al-

Digitized by Google

cun caso dell' immaginazione (131). Ascolta, quanto (a questo riguardo) le scienze matematiche siano istruttive e quanto siano importanti le proposizioni che vi attingiamo. Sappi, che vi sono alcune cose, le quali quando l' uomo le considera colla sua immaginazione, non può per alcun modo figurarsele, ed anche le trova impossibili per l' immaginazione, come sarebbe la riunione dei contrarj ; e tuttavia una cosa che sarebbe impossibile immaginare, può stabilirsi colla dimostrazione e provarsene la realtà (132). Se per esempio, t' immagini, un globo, di quella dimensione che vorrai, dovessi immaginarlo grande quanto il globo della sfera circondante, e poi v' immagini un asse che traversi il centro, e, finalmente, ti figuri due uomini ritti sulle due estremità dell' asse, in guisa che i loro piedi siano posati nella direzione dell' asse, il quale formi, in certo modo, coi piedi, una sola linea retta ; necessariamente bisognerà che quell' asse sia parallelo all' orizzonte o non lo sia (133). Ora se è parallelo (all' orizzonte), i due uomini cadranno, e se non è parallelo, uno di loro, cioè, quello che è in basso, cadrà, e l' altro resterà ritto (134). Ecco quello che si figura l' immaginazione. Ora, è dimostrato che la terra è di figura sferica, e che alle due estremità del suo asse (135) vi sono dei paesi abitati (136). Ciascuno degli abitanti delle due estremità ha la sua testa verso il cielo ed i suoi piedi verso quelli del suo antipodo (137) ; e tuttavia non è possibile, nè immaginabile che alcuno dei due possa cadere, perchè non sono l' uno in alto e l' altro in basso, ma ciascuno dei due è in alto o in basso per rapporto all' altro (138). Così (per citare un altro esempio), fu dimostrato, nel libro 2. delle Sezioni coniche, che vi sono due linee uscenti (da due punti) e tra le quali vi è, al loro punto di partenza, una distanza che diminuisce quanto piu desse si prolunghino ; e vanno sempre avvicinandosi l' una all' altra senza poter mai incontrarsi, quando anche si prolungassero all' infinito; sebbene tuttavia prolungandosi, si avvicinino sempre più (139). Ecco una cosa che non potremmo figurarci e che l' immaginazione non potrebbe in alcun modo concepire (140). Quelle due linee sono, una retta ed una curva, come fu dichiarato nel luogo

Digitized by Google

citato. È dunque dimostrato che esistono delle cose che non si possono immaginare e che (non solo) non potrebbero essere comprese dall' immaginazione, ma sembrerebbero a lei impossibili. E così (pure) fu dimostrato che alcune cose credute dall' immaginazione, sono (in realtà) impossibili, come per esempio, che Dio sia un corpo o una facoltà in un corpo ; poichè, per l' immaginazione, nulla ha esistenza se non un corpo o una facoltà in un corpo (141).

È dunque chiaro che esiste un' altra cosa colla quale si giudica il necessario, il possibile e l' impossibile, e che non è l' immaginazione (142). E quanto è bello questo studio e di quanto profitto per chi desideri evitare questa sciagura e non lasciarsi guidare dall' immaginazione (143) ! Nè si deve credere che i Motècallemin non si avveggano per nulla di ciò ; poichè, anzi, ne hanno qualche idea, e tanto lo sanno che chiamano presunzione e chimera (144) quello che, quantunque impossibile, è ammesso dall' immaginazione, come, per esempio, che Dio sia un corpo, e spesso dicono chiaramente che quelle presunzioni sono fallaci. Perciò ricorsero alle nove proposizioni, che abbiamo riferite, onde potere stabilire questa decima proposizione che dichiara l' ammissibilità di tutte le cose immaginabili che volevano dichiarare ammissibili, e ciò mediante (le ipotesi) della parità degli atomi e della natura uguale di tutti gli accidenti (145), come abbiamo dichiarato. Riflettendovi bene, si vedrà che ciò può cagionare una difficile discussione (146). In fatti, vi sono delle idee che alcuno potrebbe dare per concezioni dell' intelligenza, ed invece un altro sosterrà che sono del dominio della immaginazione ; ed in questo caso, noi vorremmo trovare un criterium per distinguere le cose intellettuali dalle concezioni dell' immaginazione. Ora, se il filosofo dicesse : « Io ho per testimonio l' essere (147) (com' egli si esprime) e con quello esamino il necessario, il possibile e l' impossibile » ; il teologo (148) gli risponderebbe : = « Ma in ciò appunto è la quistione ; poichè, quanto a me, sostengo che questo essere fu fatto dalla volontà (divina) che non è il risultato della necessità, e che sebbene sia fatto in una tale maniera, è am-

Digitized by Google

missibile che potesse essere fatto diversamente, salvo se la concezione dell' intelligenza decidesse, non potere essere altrimenti di quello che è, come tu pretendi. »

Tale è il principio di ammissibilità, sul quale mi riservo di ritornare in altri luoghi di questo trattato (149); nè questa è cosa che l' uomo si debba affrettare a respingere affatto e con leggerezza (150).

XI.

L' UNDICESIMA PROPOSIZIONE dice: che l' esistenza dell' infinito (nell' universo), comunque sia, è inammissibile. Eccone la spiegazione: Già fu dimostrato essere impossinile che esista una grandezza infinita, o che esistano delle grandezze, il numero delle quali sia infinito (quando anche ciascuna di loro fosse una grandezza finita), supposto che quelle cose infinite esistano contemporaneamente (151). Così è inammissibile che esistano delle cause all' infinito; ossia, che una cosa la quale sia causa ad un' altra, abbia essa stessa un altra causa, e questa un' altra causa ancora, e così di seguito sino all' infinito, in guisa che vi siano molte cose all' infinito esistenti in atto (152); comunque poi siano o corpi o sostanze separate (153), ma che servano di cause le une alle altre. E questo è l' ordine fisico essenziale (154), riguardo al quale fu dimostrato che l' infinito è impossibile (155).

Quanto all' infinito esistente in potenza o accidentalmente, ne fu in parte dimostrata l' esistenza. Così per esempio fu dimostrato che una grandezza é virtualmente divisibile sino all' infinito, e che lo è pure il tempo (156). Ma, in parte, ciò fu motivo di speculazione (157), come, per esempio, l' esistenza dell' infinito per successione, che si chiama anche l' infinito per accidente (158), ossia, quando una cosa esiste dopo che l' altra cessò di esistere, e quell' altra dopo che una terza cessò di esistere, e così di seguito (risalendo) all' infinito. È questo un oggetto di speculazione difficilissima. Quelli che pretendono avere dimostrata l' eternità del mondo, sostengono che il tempo è infinito, nè

Digitized by Google

da ciò risulta per loro nulla d' inammissibile, poichè a mano a mano che una parte del tempo è prodotta, un' altra che la precedeva cessa; e così avviene, secondo loro, della successione degli accidenti, che sopravvengono alla materia sino all' infinito, senza che ne risulti alcuna cosa inammissibile, poichè non esistono tutti contemporaneamente, ma successivamente, del che non fu dimostrata l' impossibilità (159). = Ma, secondo i Motècallemin, è indifferente che si dica esistere una grandezza infinita, o che si dica essere i corpi ed il tempo divisibili all' infinito (160). È pure indifferente, per loro, (che si supponga) l' esistenza contemporanea di una serie di cose infinite in numero (161), parlando, per esempio, degl' individui umani esistenti in questo momento, o che si dica che nell' universo sopravvengano delle cose di un numero infinito, sebbene cessino successivamente, come chi dicesse per esempio: Ruben è figlio di Giacobbe, il quale è figlio d' Isach, che è figlio di Abram e così di seguito (risalendo) all' infinito; poichè anche ciò è, per loro, inammissibile quanto il primo caso (162). Queste quattro classi dell' infinito sono dunque, secondo loro, eguali (163). Quanto all' ultima classe (164), alcuni fra loro credono dover provarne la verità, ossia, (credono dover) dimostrare l' impossibilità, con un metodo che ti dichiarerò in questo trattato (165). = Altri dicono che ciò s' intende per sè stesso (166), e che è una cosa che si sa subito, nè ha bisogno di dimostrazione. Ora, se fosse manifestamente inammissibile che ci fossero delle cose infinite per successione, pur essendo finito ciò che ora ne esiste, l' eternità del mondo si manifesterebbe subito inammissibile, senza che fosse d' uopo alcun' altra proposizione (167). = Ma non è questo il luogo di esaminare questo soggetto.

XII.

La DUODECIMA PROPOSIZIONE dice: che i sensi non danno sempre la certezza. In fatti i Motècallemin sospettavano (168) la percezione dei sensi in due modi. Primiera-

Digitized by Google

mente, dicono essi, molti oggetti sensibili sfuggono loro, o per la minutezza del corpo percettibile (come dicono riguardo all' ipotesi degli atomi e di ciò che ne consegue (169), come abbiamo dichiarato), o perchè sono troppo lontani da chi vuol percepirli. Così l' uomo non può vedere, nè udire, nè odorare alla distanza di molte leghe, e come il moto del cielo non è percettibile. In secondo luogo, dicono, i sensi si ingannano nelle loro percezioni. Così, per esempio, una cosa che è grande, l' uomo la vede piccola quando è lontana da lui; la cosa piccola la vede grande quando è nell' acqua; e finalmente, vede in linea curva quello che è retto (170), quando una parte è nell' acqua e l' altra fuori dell' acqua. Così, l' uomo che ha l' itterizia vede gialle le cose, e chi abbia la lingua imbevuta di bile gialla (171) trova le cose dolci di gusto amaro. = Essi contano molte cose di questo genere, e, perciò, dicono, non potremmo fidarci dei sensi, sino a prenderli per principio di una dimostrazione.

Nè si deve credere che i Motècallemin abbiano frustraneamente insistito su questa proposizione (172), come la maggior parte di questi (Motècallemin) moderni crede che senza necessità i loro predecessori si siano sforzati a sostenere (la ipotesi del) l' atomo; poichè anzi, tutto quello che sin qui abbiamo riferito in loro nome è necessario, e se cade una di quelle proposizioni si perde tutto lo scopo. Quanto a quest' ultima proposizione, è necessarissima, poichè posto che la percezione dei nostri sensi sia in contraddizione con ciò che essi stabilirono (173), non si deve, dicono, avere riguardo ai sensi, quando una cosa è dimostrata da ciò ch' essi chiamano il testimonio della ragione (174). È così che pretendono riguardo al moto continuo, che vi entrino degli intervalli di riposo, e che la macina si separi volgendosi (175); e pretendono anche che la bianchezza (precedente) di questa stoffa sia ora svanita, e che l' attuale sia un' altra bianchezza (176). Sono cose contrarie a ciò che si vede; e così risultano dalla esistenza del vuoto delle cose che sono tutte smentite dai sensi. A tutto ciò essi rispondono: « È una cosa che sfugge ai sensi, » quando si possa rispondere così; e per altre co-

Digitized by Google

se (177), rispondono, essere uno dei molti errori dei sensi.

Tu sai che tutte queste cose sono antiche opinioni professate dai Sofisti (178), come riferisce Galeno nel suo libro delle Facoltà naturali, (parlando) di quelli che dicono essere i sensi fallaci: quivi è esposto tutto ciò che tu sai (179).

Avendo parlato primieramente di queste proposizioni dei Motècallemin, esporrò i loro metodi (180) relativi a queste quattro quistioni (181).

Digitized by Google

(1) I due traduttori ebrei tradussero la preposizione (araba) עלי, nel senso di *secondo* (כפי · לפי), che quì è inammissibile; l'autore vuol dire, che le proposizioni che sta per esporre, sono comuni a tutti i Motècallemin, qualunque sia poi la diversità delle loro opinioni e dei loro metodi *(a)*. (MUNK):

(2) V. cap. 71, nota 64. (MARONI).

(3) Cioè, l'esistenza degli atomi *(b)*. V. cap. 51, nota 24. (MUNK).

(4) La parola (araba) אן, nel linguaggio dei Motècallemin, significa una particella indivisibile di tempo, che è rapporto al tempo, ciò che il punto geometrico è rapporto allo spazio. È il momento o il punto ideale, intermedio tra quello che è avanti e quello che è dopo, e che Aristotile chiama l'istante attuale (il presente). Vedi capitolo 52, nota 35. (MUNK)

(5) Letteralmente: *che la ragione (o la natura) delle capacità è anche quella delle loro privazioni*, ossia, che quello che noi consideriamo come la privazione di una qualità o capacità è pure una qualità reale e positiva.

(6) Nella versione d'Ibn-Tibbon: לא ישאו קצתם את קצתם — I logici chiamano נושא *(che porta)*, il soggetto, e נשוא *(che è portato)*, l'attributo o l'accidente di quella sostanza. Gli accidenti possono essere primitivi o secondari, cioè, relativi non direttamente alla sostanza, ma ad un altro accidente della sostanza. Così, per esempio, il freddo, il caldo e la quantità sono accidenti primitivi, relativi alla sostanza direttamente, e dalla quale si dicono portati; ed invece il colore è un accidente relativo alla quantità, dalla quale si dice che è portato, ed il tempo è un accidente del moto e dal quale è portato. I Motècallemin, dunque, dice l'autore, considerano tutti gli accidenti come primitivi, relativi direttamente alla sostanza e che hanno bisogno di un efficiente. — Vedi più avanti, nota 95 e 96 (MARONI).

(7) Cioè, che, come si vedrà più avanti, perchè una cosa sia possibile, basta che l'uomo possa farsene un'idea, e che non è necessario che l'essere reale sia conforme a quella idea. (MUNK).

(a) V. più avanti, nota 180. (MARONI).

(b) Come si è vedato, nel cap. 51, nota 24, i filosofi ebrei del medio-evo traducevano le parole sostanza semplice colle parole ebraiche העצם הפרדי, e sono queste parole che usa sempre Ibn-Tibbon. Egli stesso dice nel suo Glossario dei termini tecnici, essere stato dato questo nome alla sostanza semplice, ossia all'atomo, (dalla radice פרד, *separare*) perchè secondo gli atomisti, questi corpuscoli indivisibili ed eterni, dalla fortuita combinazione dei quali si foggiano i corpi, anche dopo riuniti e formanti un corpo, non si mescolano e confondono nel nuovo corpo, ma ciascuno di essi rimane sempre distinto da ogni altro come prima, e come sarà quando fortuitamente quegli atomi si separeranno e per nuova fortuita combinazione si riuniranno a formar nuovi corpi. V. nota 15. (MARONI).

Digitized by Google

(8) Letteralmente: *non vi è differenza* ecc. *(a)*. (Munk).

(9) In altri termini: tanto se si tratti di un numero infinito di cose che esistano contemporàneamente o di una serie di cose esistenti successivamente, le une dopo le altre. (Munk)

(10) Letteralmente: *e che loro sfuggono molti dei loro oggetti di percezione.* (Munk).

(11) Nell' Ibn-Tibbon: ענינם; leggesi ענינה — (Maroni).

(12) L' ipotesi degli atomi, alla quale si lega intimamente quella del vuoto *(b)*, i Motècallemin la presero dagli antichi filosofi greci, come l' autore fece osservare di sopra (cap. 71). Ma ristabilendo le ipotesi di Democrito e di Epicuro *(c)* ed aggiungendovi quelle degli atomi del tempo, i Motècallemin lungi dal temerne le conseguenze, cercarono di collegare questa dottrina al dogma della Creazione ex nihilo, togliendo agli atomi l' eternità e supponendoli creati da Dio. Fu quasi nella stessa forma che l' atomismo si riprodusse più tardi nella dottrina di Gassendi *(d)*. V. anche sopra questa proposizione dei Motècallemin, Aharon ben-Elia, Albero della vita, cap. 4. (Munk).

(13) Secondo quest' opinione, ogni atomo in sè stesso diviene quantitativo in seguito della composizione. Si voleva certo spiegare con ciò come gli atomi, che non hanno dimensioni, possano, componendosi, formare dei corpi, e si credeva così di sfuggire ad una delle più gravi obbiezioni fatte contro l' atomismo. V. le obbiezioni di Saadià, Credenze ed

(a) Anche nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon leggesi:
שאין הפרש בשקרות מה שאין תכלית לו בין שהיה בפעל או בכחה וכו'
« Che non vi è differenza riguardo alla falsità (o inammissibilità) dell' infinito, tanto che sia « in atto o accidentalmente ecc. (Maroni).

(b) V. cap. 51, nota 8. *b*. (Maroni).

(c) Epicuro nacque in Gargetto, nell' Attica, il terzo anno della 109. Olimpiade (344 av. l' E. V.), da un' antica ed illustre famiglia; ma caduta nell' indigenza, fu costretta a partire per Samo. Studiò prima con suo padre; lesse con trasporto i libri dei filosofi che lo precedettero e quelli particolarmente di Democrito, che ammirava e dal quale prese la teoria degli atomi. Fu a Cosofone che fondò la sua prima scuola, e poi a Militene ed a Lampsaco. Aveva 36 anni quando si fissò in Atene, ed i suoi successi furono immensi, poichè Epicuro aveva al più alto grado tutto quello che alletta le moltitudini, e dall' Asia Minora, dalla Siria e dall' Egitto i discepoli accorrevano in folla. Morì di 71 anno legando il suo piccolo giardino ai suoi discepoli. La filosofia era per Epicuro — l' arte di condurre l' uomo alla felicità per mezzo della ragione. Tutta la sua Logica era fondata sulla sensazione, ed ammettendo nella fisica la teoria degli atomi, considerava l' anima stessa un corpo composto di atomi, perfettamente mobili, la causa del moto e del riposo, un soffio d' aria e di fuoco e che quindi si dissipa e perisce quando si dissolve il corpo. Tutta la sua morale si riassumeva in questi canoni: 1. Prendi il piacere che non debba essere seguìto da alcuna pena. 2. Fuggi la pena che non adduca ad alcun piacere. 3. Fuggi il piacere che debba privarti di un piacere maggiore. 4. Prendi la pena che ti debba liberare da una pena maggiore, o che debba essere seguita da un maggior piacere. Il piacere era per lui il primo bene, l' elemento costitutivo della felicità, ma era d' uopo sapere eleggere. Quindi la virtù, per eccellenza, diceva essere la prudenza; e tutte le virtù di Epicuro erano un mezzo di piacere; ma egli era costumatissimo e sobrio. (Mar.)

(d) Pietro Gassendi o Gassend, provenzale, nacque nel villaggio Champtercier presso Digne il 22 Gennajo 1592. Fu il più abile filosofo tra i dotti del secolo 17. celebre anche come storico, astronomo e fisico, ma sensualista e scettico. Il suo Syntagma philosophicum, contiene un' esposizione prolissa della sua dottrina. Si occupò assai della fisica e sostituì la teorica di Democrito a quella di Aristotile. Morì in età di 63 anni. (Maroni).

Digitized by Google

opinioni (האמונות והדעות), lib. 1. cap. 4 (ediz. di Berlino, fog. 10 *b*): והשלשית שאני מרחיק ואחשוב לשקר . . . הצטיירות מה שאינו לא ארוך ולא רחב ולא עמוק עד שיהיה ממנו הארך והרחב והעומק — (Munk).

(14) Vuol dire: simili nella figura e nella qualità, uguali nella quantità. (Maroni).

(15) Vale a dire: gli atomi si aggiungono gli uni agli altri, ma non formano una mescolanza, poichè, essendo indivisibili, non possono confondersi per fusione *(a)*. (Munk).

(16) Cioè, quando si uniscono alcuni atomi, allora si forma un corpo, che ha l' attributo della qualità, e quando uno degli atomi si separa dagli altri, essendo indivisibile ed incommensurabile *(b)* non è più corpo; ed ecco quello che per loro è la distruzione: separazione degli atomi, ciascuno dei quali isolatamente non è corpo, poichè non ha l' attributo della quantità. (Maroni).

(17) La parola (araba) אכואן, deve essere considerata come plurale di כון, generazione, nascita. La versione d' Ibn-Tibbon ha ההויה, al singolare; ma in alcuni mss. si legge ההויות, al plurale. L' autore vuol dire, che i Motècallemin evitano di servirsi della parola פסאד corruzione o distruzione, poichè, in tutte le trasformazioni fisiche gli atomi restano indistruttibili. Essi dunque amano meglio indicare tutte le trasformazioni colla voce כון *nascita*. Tutte le apparizioni fisiche sono ridotte da loro a questi quattro fenomeni: riunione, separazione, moto e riposo. V. Schmoelders, Essai sur les ecoles philosophiques chez les Arabes, pagine 167 e seguenti. (Munk).

(18) Cioè, che non sono le medesime da tutta l' eternità, in guisa che il loro numero non possa cangiare. Ibn-Tibbon tradusse liberamente: כי אלה החלקים אינם נמצאים מאז « *che queste particelle non esistono d' ab antico.* (Munk).

(19) V. nota 12. (Maroni).

(20) Cioè la privazione dell' atomo, o il vuoto, e com' essi intendono in generale la privazione o il non essere. — Vedi le proposizioni 2 e 7. (Munk).

(21) V. cap. 71, nota 53. Ibn-Tibbon, che in quel passo traduce bene la parola אלאצולין colla parola השרשיים, la spiega quì con questa

(a) Nell' Ibn-Tibbon: הרכבת שכנות « *Composizione per vicinanza*, parola che corrisponde a soprapponimento, titolo di fisica che significa quella maniera onde i corpi si aumentano di volume per l' addizione della materia che si aggiunge esteriormente È il contrario di succiamento, che significa l' introduzione di un succo o di una materia in un corpo organizzato che a sè lo attrae; come gli animali e le piante che si nutriscono di succiamento. Ibn-Tibbon, chiama l' uno הרכבת שכנות, l' altro הרכבה בעירוב — V. il suo Glossario de' termini tecnici, alla parola הרכבה — (Maroni).

(b) Grandezza commensurabile con un' altra, dicesi quella della quale si può assegnare, in numeri intieri o fratti il suo rapporto geometrico colla seconda; quando quel rapporto non si può esprimere, chiamasi incommensurabile. (Maroni).

Digitized by Google

parafrasi inesatta : קדמוני המדברים שהיו עיקר חכמת הדברים — Sembra nondimeno che questa parafrasi non si trovasse in tutti i mss. I commenti di Mosè di Narbona e di Josef Caspi hanno anche quì la parola השרשיים — (Munk).

(22) Cioè degli atomi. (Maroni).

(23) V. cap. 52, nota 35. (Mar.).

(24) Letteralmente : *sapevano necessariamente*. La traduzione di Ibn-Tibbon è inessatta : invece di וידעו, si deve leggere ידע (Munk)

(25) Riguardo al continuo, v. più avanti, nota 156. (Maroni).

(26) Cioè, nella Fisica. Gli arabi indicano la Fisica di Aristotile col titolo di אלסמאע אלטביעי o אלסמאע , corrispondente al titolo greco, che vale : Phisica auscultatio *(a)*. L' autore vuol parlare del 6. libro della Fisica. (cap 1 e seg.), dove Aristotile dichiara che ciò che è continuo non potrebb' essere composto di parti indivisibili, e dove, dopo aver stabilito la continuità e la divisibilità della grandezza o della estensione, del tempo e del moto *(b)*. mostra che queste tre cose continue sono legate insieme da un mutuo legame, e che ciò che si dice di una di loro si dice necessariamente anche delle altre. Maimonide allude, particolarmente, al passo seguente del cap. 2. § 3. — « L' istante deve necessariamente « essere identico, poichè è l' estremità di due tempi (cioè, tra il passato e « l' avvenire), giacchè se fosse differente, uno di quogl' istanti non sa- « rebbe successivo all' altro, non essendovi alcun continuo che si. com- « ponga d' indivisibili, senza parti ; e se l' uno e l' altro fossero separati « vi sarebbe del tempo tra loro due, poichè ogni continuo deve essere « tale che vi sia qualche cosa di sinonimo e di omogeneo tra loro due. « Ma se il tempo fosse intermediario, quel tempo sarebbe divisibile, po- « ichè il tempo può sempre dividersi. Per conseguenza, anche l' istante « sarebbe divisibile. Ma se l' istante fosse divisibile, vi sarebbe qualche « cosa del passato nel futuro, e qualche cosa del futuro nel passato, ed « allora ciò che dividerebbe l' istante, limiterebbe in sua vece il pre- « sente ed il futuro (ossia, sarebbe il vero istante.) » *(c)*. (Munk).

(27) Vuol dire : secondo le ipotesi dei Motècallemin, il tempo sarebbe una cosa positiva e reale, composta di elementi comprensibili, i quali si succederebbero in un certo ordine (v. Schmoelders, Essai, ecc. pagine 163 e seg), ma in realtà, il tempo non ha che due parti, una delle quali non è più e l' altra non è ancora, poichè il momento presente non è che un limite ideale tra il passato e l' avvenire, nè potrebbe essere considerato come una parte del tempo e che possa servire a misurarlo. —

(a) Anche i traduttori ebrei hanno : השמע הטבעי — Acroasis, significa pure udienza. (Maroni).

(b) V. Fisica, lib. 5. e 6 ; lib. 6 e 6 cap. 1. (Maroni).

(c) Aristotile vuol dire, che il tempo non può essere composto d' istanti, poichà il tempo è continuo, ed un continuo deve essere composto di parti, divisibili all' infinito ; e l' istante invece è identico ed indivisibile, e che resta indivisibile in qualsiasi tempo. (Maroni).

Digitized by Google

Vedi Arist. Fisica, libro 4. capitolo 10; e vedi capitolo 52, nota 35. (Munk).

(28) Nell' Ibn-Tibbon: ולא יאמתו מהות הזמן כל עיקר. (Mar.).

(29) Letteralmente: *il moto è il passaggio di una sostanza semplice, tra quelle particelle (trasportandosi) da una sostanza semplice ad un' altra sostanza semplice che l' avvicina*; ossia: secondo i Motècallemin, quando un corpo si muove, ciascuno degli atomi di quel corpo tocca di mano in mano gli atomi del cammino ch' esso percorre; dal che risulta che tutti i moti sono eguali, e che ci sembrano più lenti o più rapidi gli uni dagli altri, per gl' intervalli più o meno di riposo che interrompono il moto. (Munk).

(30) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon trovasi: — שלא תהיה תנועה ממהרת מתנועע — deve leggersi: — ממהרת מתנועה (Maroni).

(31) Nell' Ibn-Tibbon: לפי זאת ההנחה אמרו זה שתראה וכו' « *Secondo questa premessa dissero: quando tu vedi* ecc (Maroni).

(32 Vuol dire: se si oppone loro che, nel moto rapido della freccia, non si potrebbero ammettere degli intervalli di riposo com' essi sono costretti a fare. Poichè, se dicessero che vi fosse veramente un moto continuo senz' alcun intervallo, sarebbero costretti ad ammettere che i moti di due freccie fossero sempre assolutamente uguali, il che pure è inammissibile. (Munk).

(33) L' autore parla di quello che disse al di sopra, riguardo al modo onde i Motècallemin, spiegano il moto. (Munk).

(34) Si giunge, necessariamente, a questo risultato, negando la continuità dell' estensione, come fanno gli atomisti. Considerando il quadrato come una quantità discreta *(a)*, composta di un numero di atomi $= a^2$, il numero degli atomi contenuti in ciascun dei lati come pure nella diagonale, sarà $= a$. Sia per esempio il quadrato composto di sedici atomi posti nell' ordine seguente: . . . . si avrà in tutte le direzioni, tanto in linea orizzontale che . . . . verticale e diagonale, quattro atomi; e siccome gli atomi . . . . sono tutti uguali ed ugualmente vicini gli uni agli altri, ne . . . . risulterà, necessariamente, che la diagonale sia uguale a ciascuno dei lati del quadrato, il che è assurdo. È questo uno dei principali argomenti allegati, dai peripatetici arabi, contro l' atomismo dei Motècallemin. Al-Gazali nel suo Makasid al-Falasifat *(b)* (al principio della sezione di Metafisica), ne annovera sei, il quarto dei quali è quello on-

(a) Come si è detto di sopra (cap. 72, nota 83), in matematica si considerano due generi di quantità: l' una è chiamata quantità discreta, e che risulta da varie parti tra loro disgiunte e divise, delle quali, senz' aver riguardo alle grandezza di ciascuno non se ne considera che la moltitudine ed il numero; l' altra è detta continua, per essere composta di varie parti continuate e connesse tra loro e delle quali si considera solamente la grandezza e l' estensione. (Maroni).

(b) V. cap. 53, nota 11. (Maroni).

Digitized by Google

de noi parliamo. Due degli argomenti di Al-Gazali sono citati da Schmoelders (Essai ecc. pagine 224); cioè il primo ed il sesto. (MUNK).

(35) Letteralmente: *La cosa si divide a suo riguardo in due parti*. (MUNK).

(36) V. nota 16 (MARONI)

(37) Si comprende facilmente, da ciò che fu detto riguardo alla diagonale del quadrato, che, coll' ipotesi degli atomi, non si possono dimostrare le teorie di grandezze commensurabili ed incommensurabili, di linee razionali ed irrazionali *(a)*, ecc., e quasi tutte le dimostrazioni geometriche divengono impossibili. (MUNK).

(38) La parola מדובקים, nelle nostre edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, è un errore di stampa. Si deve leggere מדוברים, come hanno i mss. e l' edizione princeps. Dalla parola דבור, usata nel senso di ragione, formarono מדובר, *razionale* ad imitazione del'a parola araba מנטק, da נטק, che indica tanto la parola che la ragione. (MUNK).

(39) Euclide, celebre matematico, visse circa 300 anni av. l' E V. contemporaneo di Tolomeo. Il luogo del'a sua nascita e quasi tutte le circostanze della sua vita sono ignote. Solo si sa che aprì una Scuola in Alessandria nel tempo di Tolomeo Lagide (Sotero), re di Egitto Scrisse varie opere, ma non tutte pervennero a noi. Sono celebri i suoi Elementi ai quali 20 secoli ed il progresso del'a scienza non poterono scemare il pregio, tanto ne sono naturalmente concatenate le dimostrazioni. Molti anche tra i moderni opposero querela ad Euclide come lungo, indiretto, contorto, difficile ai principianti, e pretesero proporre vie p ù semplici ed agevoli, e di emendare alcuni suoi teoremi particolari, come la dottrina delle parallele, ma non ne uscì nulla di soddisfacente. Gli ultimi due libri di Euclide, non sono suoi, ma d Ipsule, matematico del 2. secolo, come forse non sono suoi i trattati sull' Ottica e la Catoptrica *(b)* Non devesi confondere questo Euclide matematico con Euclide il Socratico, nativo di Megara, vissuto circa 400 anni avanti l' E. V., e fu filosofo sofista. (MARONI).

(40) Letteralmente: *Come quando diciamo: vogliamo dividère* ecc. è la forma usata per presentare un problema.

(41) Cioè, secondo l' ipotesi delle particelle indivisibili o degli atomi, sara impossibile dividere una linea in due parti perfettamente

(a) Linea *irrazionale* dicesi quella che non può essere rappresentata, nè da numeri interi, nè da frazioni. (MARONI).

(a) L' ottica è la scienza che ha per oggetto gli effetti della luce diretta, vale a dire la visione degli oggetti col mezzo dei raggi che vengono direttamente ed immediatamente dagli oggetti ai nostri occhi. L' ottica si divid in tre parti: la prima tratta della luce diretta e della essenza di questo agente; la seconda della luce riflessa, ossia, della luce rimandata dai corpi sui quali cade, particolarmente dagli specchi, e si chiama catoptrica o catottrica; la terza finalmente, che è detta diottrica, e si occupa degli effetti della luce rifratta, vale a dire, della luce che passando obliquamente da un corpo trasparente o da un fluido in un altro di una consistenza diversa, soffre un piccolo cambiamento nella sua direzione. La parola catoptrica, deriva dal greco e significa: veggo lo specchio. La catoptrica, tratta anche dei feuomeni che risultano dalla riflessione dei raggi della luce rapporto alla visione. (MARONI).

Digitized by Google

uguali, quando il numero degli atomi che gli è attribuito sia numero caffo. (MUNK).

(42) Sono i tre figli di Musà Ibn-Sciakir *(a)*, chiamati Mo'hammed, A'hmed ed Al-'Hassan e che fiorirono alla metà del 9 secolo. Favorirono in tutti i modi l' introduzione delle scienze greche tra gli Arabi, e si resero celebri con degli scritti sopra diverse scienze matematiche. Il libro conosciuto col titolo חיל, *Artifizi (b)* conteneva, per quanto sembra, delle invenzioni ingegnose relative ai diversi rami della scienza meccanica (עלם אלחיל), e particolarmente all' idraulica ed alle macchine pneumatiche; invenzioni basate sull' ipotesi dell' orrore del vuoto. V. Hummer Encyclopaedische Ubersicht der Wissenschaften des Orients, p 340 e 508. Sui Benè Sciakir, v. la notizia del Tarickh al-'Hocamà, nella Bibl. Arab. hisp. di Casiri, t. 1, pag. 418; Abul-Faradj, Hist. dinas. test. ar., p 280, versione latina, pagine 183; Abul-Feda *(c)* Anal moslem, tomo 2, pag. 214. (MUNK).

(43) Letteralmente: *e che alcuno dei corpi non può essere sciolto (o libero) da uno di loro*; ossia, che, in ogni corpo, la sostanza deve essere accompagnata da un accidente qualsiasi (MUNK).

(44) Cioè se i Motècallemin si limitassero a sostenere che la sostanza sia necessariamente accompagnata da accidenti, direbbero una cosa vera; poichè, veramente, gli accidenti sono inerenti a tutte le sostanze soggette alla contingenza (MUNK).

(45) Vuol dire: bisogna, necessariamente, che uno dei due accidenti opposti esista nella sostanza semplice, o nell' atomo, in un modo assoluto nè vi è sostanza semplice che sia priva dell' uno e dell' altro dei due opposti, o che abbia un accidente che stia in mezzo tra i due opposti. Gli accidenti, in generale, secondo i Motècallemin, sono di due specie: — 1. accidenti appartenenti esclusivamente agli oggetti animati; 2 accidenti proprj anche a degli oggetti inanimati (v Schmoelders, Essai, ecc. p. 167). Nelle due specie di esseri, vi sono degli accideati che sono in opposizione diretta con altri accidenti, come l' affermazione è opposta alla negazione. Questa proposizione ha rapporto colla 7 secondo la quale anche le qualità negative sono accidenti reali. (MUNK).

(46) Cioe, la sostanza semplice, o l' atomo (MARONI).

(47) Cioè, oltre gli accidenti che non hanno opposti, come, per esempio, il colore ed il gusto, la sostanza ne ha sempre (altri) che sono la negazione assoluta di altri accidenti. V. cap. 72. (MUNK).

(48) V. Schmoelders, l. c. pag. 168 e seg. (MUNK).

(49) La versione d' Ibn-Tibbon ha: תשלם עמידת מציאותו, ossia,

(a) Moscè ben Sciakir, visse nel principio del secolo 9. e fu autore di un' opera intitolata: Sorgenti della Vita. (MARONI).

(b) In ebraico: ספר התחבולות, e così nell' Ibn-Tibbon. (MARONI).

(c) Abul-Feda, principe di 'Hamah in Siria, celebre storico e geografo arabo, lasciò due opere: 1. Storia sommaria del genere umano. — 2. Vero posto dei paesi. Coltivò le lettere e protesse i dotti. Nacque in Damasco nel 1275; morì in 'Hamah nel 1331. (MARONI).

Digitized by Google

che l' esistenza dell' atomo è compita dai suoi accidenti. Questa traduzione, sebbene conforme al senso ordinario delle parole arabe קאם בה, *peregit*, non è del tutto esatta, come fa osservare Ibn-Falkirà nell' Appendice del Morè-ha-Morè, pag. 153. (MUNK).

(50) Vuol dire: non vi riconoscono l' idea di attributo reale e non vi veggono che un' astrazione, una cosa esistente nella nostra idea, non negli oggetti. — Vedi Schmoelders, Essai occ, pagine 162 e seguenti. (MUNK).

(51) Nell' Ibn-Tibbon: — זאת החתיכה מן השלג « *questo pezzo di neve.* (MARONI).

(52) La parola (araba) גסם *(corpo)*, che non è tradotta nelle due versioni ebraiche, si trova nella maggior parte dei mss. arabi, e manca nei due mss. di Leida, che tuttavia hanno מרכב, al maschile, il che può far credere che la parola גסם sia stata ommessa dai copisti. (MUNK).

(53) Nell' Ibn-Tibbon: הפטדה הירוקה ביותר הוא שאנו קורין אתו ביטריאול בל"ז — Egli seguì l' opinione del Kimhi che spiega la parola פטדה *smeraldo*, corrispondente alla parola araba זמרד, (v. il שרשים, radice פטר). La maggior parte dei commentatori, ed anche la versione dei Settanta, spiegano invece, la parola פטדה, *topazio*; ed invero, trovandosi in Giobbe (28, 19) l' espressione פטדת כוש, sembra più ragionevole questa versione giacchè questa pietra preziosa prende nome da un' isola del Mar Rosso, dove si trova. Era forse meglio tradurre ברקת, che, secondo tutti i commentatori, significa lo smeraldo, e che indica la vivezza di quel color verde, quasi splendente, dalla voce ברק *lampo*. (MARONI).

(54) Letteralmente: *che mediante quest' accidente è costituito (o sussiste) il complesso* (MUNK).

(55) Cioè, perchè è nell' idea stessa della sostanza o dell' atomo di essere inseparabile dagli accidenti. (MUNK).

(56) O, per meglio dire, due atomi di tempo. V. questo capitolo, nota 4 e seg. (MUNK).

(57) V cap. 71 (MUNK).

(58) Cioè, secondo quest' opinione, che non esiste alcuna natura delle cose, nè alcuna causalità, e che tutto quel'o che veggiamo succedere è il fatto immediato della volontà di Dio. In questo sistema dunque se si accordasse all' accidente una durata, dopo la quale cessasse di essere, questa cessazione dell' accidente non essendo l' effetto di una causa naturale, bisognerebbe che fosse Dio, il quale facesse il non essere, il che non si fa. Alcuni commentatori trovarono che questo ragionamento è in contradizione colla 7. proposizione dei Motècallemin, secondo la quale anche le privazioni sono accidenti reali che hanno d' uopo di un efficiente; ma quella proposizione parla della privazione di una qualità determinata, o, a così dire, di capacità negative, e queste, secondo i Motècallemin, non si devono confondere col non essere assoluto. Non è dunque

Digitized by Google

necessario supporre, con Ibn-Caspì, che l'autore parli quì nel senso di alcuni Motècallemin, che non ammettono la 7. proposizione. V. il commento dell' Efodi e di Scem-Tob. (Munk).

(59) L' autore vuol dire, probabilmente, che, in principio, è vero che il non essere non ha bisogno di efficiente, ma che non si deve, come fanno quì i Motècallemin, confondere il non essere assoluto colla non esistenza di ciò che ha esistito, poichè questa ha bisogno di un efficiente *(a)*. (Munk).

(60) Letteralmente: *la parola li trascinò (per modo) che dissero*: Il senso è: avendo avuto interesse a sostenere che non esista alcuna legge naturale, nè causalità, furono costretti ad affermare che gli accidenti non durano, e che sono creati da Dio successivamente gli uni dopo gli altri. (Munk).

(61) Secondo quest' ultima opinione, che è quella dei Mo'tazali, non basterebbe, per la distruzione del mondo, che Dio si astenesse dal creare degli accidenti negli atomi, ma bisognerebbe che Dio creasse a bella posta l' accidente della distruzione, senza tuttavia che quell' accidente fosse in un soggetto o in una sostanza; poichè se fosse in un soggetto, sarebbe la riunione dell' essere e del non essere, il che è impossibile. Ibn Roschd mostro tutto quello che vi è di assurdo in questa ipotesi, che, dic' egli, non merita una seria confutazione. Prima di tutto, distruzione e non essere sono sinonimi, e se Dio non crea il non essere, non crea neppure la distruzione. In secondo luogo un accidente senza substratum è una cosa, per sè stessa, assurda; ed oltre a ciò, come possiamo figurarci che il non essere faccia il non essere? V. Distruz. della Distruz quist 2., dove si trovano altre spiegazioni relative a questa 6. proposizione dei Motècallemin *(b)*. (Munk).

(62) Letteralmente: *si alzerebbe quale avversario*, o *si alzerebbe contro (c)*. (Munk).

(63) Letteralmente: *il qual colore crediamo esser penetrato nella stoffa, ed invece non è così*. (Munk).

(64) La versione d' Ibn-Tibbon, aggiunge quì le seguenti parole: ולא זו בלבד אמרו אבל אמרו גם כן, *ed essi non dissero questo solamente ma dissero ancora*. Di tutti i mss. arabi che abbiamo consultato, non vi è che un solo (uno dei due mss. di Leida), il quale abbia que-

(a) Secondo spiega l' Efodi ed anche Scem-Tob, il senso delle parole dell' autore è questo: I Motècallemin dicono che il non essere non ha bisogno di efficiente, ma quando cessa di agire cessa l' effetto, il che è vero in parte; cioè, la massima che il non essere non abbia bisogno di efficiente è vero in parte, ossia, è vero che il non essere non ha efficiente, agente direttamente sopra la sostanza per farla cessare di essere; ma pure anche il non essere ha un efficiente agente accidentalmente, e che indirettamente fa che la sostanza cessi di essere: come chi togliesse le colonne che sostengono un edifizio, e che pertanto, senza agire sull' edifizio stesso lo fa diroccare senza un' azione diretta. V. quest' opera, par. 3. cap. 3. (Maroni).

(b) Sull' ipotesi relativa all' accidente della distruzione, v. Aharon ben Elia alla fine del cap. 11. pag. 32. (Munk - Agg. e Corr.).

(c) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: ויהיה הכליון ההוא כנגד מציאות העולם « *e sarebbe quella distruzione contro l' esistenza del mondo*. (Maroni).

Digitized by Google

st' aggiunta. Queste parole non si trovano neppure nella versione di Al-Harizi. (Munk).

(65) Letteralmente: *che fece correr l' uso (a)*; ossia, Dio volle che ciò accadesse ordinariamente, senza farne una legge della natura. — I Motècallemin pretendevano così di distruggere ogni specie di causalità a fine di attribuire, direttamente, alla volontà sola di Dio, tutto quello che accade nel mondo. Quest' opinione trovò un zelante difensore in Al-Gazali (v. il mio articolo Gazali, nel Diz. delle scienz. filos. t. 2, p. 511). Ibn-Roschd mostrò che questa ipotesi, della consuetudine, è una cosa incomprensibile e vuota di senso. L' abito, essendo una capacità che si acquista ripetendo un azione molte volte, non potrebb' essere attribuita a Dio, essere immutabile, nel quale non può accadere alcun cangiamento. Ma non può neppure esistere negli esseri, in generale; poichè l' abito, nel suo vero senso non si può attribuire che all' essere animato, e se venga attribuito all' essere innanimato, significa lo stesso che natura o legge naturale Finalmente, non si potrebbe farne una cosa subbiettiva risiedente nel nostro giudizio, che avrebbe l' abito di giudicare le cose in una certa maniera; poichè questo medesimo giudizio è l' azione della intelligenza, che è pure soggetta ad una legge naturale. (Munk).

(66) La parola (araba) נילג è generalmente usata in Oriente per indicare l' indaco che dà il color turchino *(b)*. Se dunque l' autore parla quì di color nero è forse nel senso dei Motècallemin, secondo i quali il turchino è una specie di nero. Essi contano in generale, solo cinque colori: il bianco, il nero, il rosso, il giallo e il verde. Il bianco ed il nero sono i colori fondamentali; gli altri non sono che una porzione piu o meno forte di nero sopra un fondo bianco. — V. Schmoelders. Essai ecc. pag. 167. (Munk).

(67) Propriamente, la canna, di cui gli orientali si servono per iscrivere *(c)*.

(68) I due traduttori ebrei tradussero, inesattamente המניעה; bisogna mettere המתנועעה (Munk).

(69) Vuol dire: l' accidente non passa da un substratum all' altro, e, per conseguenza, l' accidente di moto che è nella mano non potrebbe comunicarsi alla penna. (Munk).

(70) Nell' Ibn-Tibbon: — ביורת האסטים « *Nella caldaja dell' indaco* » (Maroni).

(71) L' autore vuol dire che l' ultimo efficiente, o Dio, è, secondo i

(a) Nell' Ibn-Tibbon: שהנהיג השם יתעלה המנהג — (Maroni).

(b) I Rabbini usarono la parola אסטים o סטים — V. Talmud di Bab., Sciabbath, fog. 68 e 90. — Babà Kamà fog. 101, e Tessa'him, fog. 57. Ibn-Tibbon - Diz. de' termini tecnici. (Maroni).

(c) Nell' Ibn-Tibbon: קורטום, parola rabbinico-caldaica, forse dal latino calamus, e così in italiano calamo, quella parte di fusto che è tra un nodo e l' altro della canna. Generalmente è usato dai Rabbini nel senso di penna da scrivere, e nelle versioni caldaiche della Bibbia, corrisponde a עט — V. Salm. 45, 2; e v. Gerem. 8. 8. — (Maroni).

Digitized by Google

Motècallemin, il solo e vero efficiente, che agisca senza intermedio (Munk.)

(72) Si è già veduto (cap. 71) che il libero arbitrio dell' uomo è un punto essenziale della dottrina dei Mo'tazali. Essi dovevano dunque necessariamente riconoscere che l' uomo stesso agisce volontariamente mediante la facoltà di agire che Dio gli crea, perchè possa eseguire la sua propria volontà. — Vedi parte 3. di quest' opera, cap. 17, 4. opinione. (Munk).

(73) Più letteralmente: *e che vi si unisce*. L' autore allude a ciò che gli Asciariti chiamano l' acquisizione. V. cap. 51. (Munk).

(74) Letteralmente : *ed essi* (gli Asciariti in generale) *biasimarono questo*. (Munk).

(75) Nell' Ibn-Tibbon : — יברא בזה הקולמוס נענוע אחר נענוע « *Crea in questa penna un moto dopo l' altro*. (Maroni).

(76) Letteralmente : *e quando si riposa, non si riposa che quando vi abbia pure creato il riposo*. (Munk)

(77) Cioè, in tutti gli atomi di cui si compone ogni essere individuale. (Munk).

(78) V. questo capitolo, nota 5, e cap. 52, nota 18 e 19. (Munk).

(79) Il testo si esprime in un modo irregolare e tronco. A parola per parola direbbe : nè nulla che somigli à ciò in quanto a privazione e capacità, e bisogna sottintendere : Non è una vera privazione. (Munk).

(80) Cioè : come il caldo ed il freddo nascono da due cause diverse, così la sola assenza della causa del moto non basta perchè vi sia riposo ed occorrono per il moto ed il riposo due cause distinte. (Munk).

(81) Nell' Ibn-Tibbon : — בשני הנושאים הנושאים החום והקור « *Nei due soggetti che portano il caldo ed il freddo* ; ossia, che uno di essi è substratum al caldo, l' altro al freddo. (Mar.).

(82) Cioè, l' accidente del riposo. (Munk).

(83) Letteralmente : *poichè l' ignoranza*, a loro avviso, *esiste* (come una cosa *reale e positiva*), *pure essendo un accidente*, nè cessa di venir meno *una ignoranza e di esserne creata un' altra continuamente sino che l' ignorante ignori una cosa*. (Munk).

(84) Vuol dire : come l' accidente della vita è riprodotto incessantemente nell' essere vivente dall' azione diretta del Creatore, così l' accidente di morte ha d' uopo di essere riprodotto da una nuova creazione. (Munk).

(85) Nell' Ibn-Tibbon : אני תמה « *ma io stupisco*. (Mar).

(86) Nell' Ibn-Tibbon : ושני מתים — La parola corrispondente a denti molari, sarebbe veramente מלתעות , o מהלעות — Pure trovasi in Giobbe (cap. 4. v. 14) la parola שני nello stesso senso : ושני כפירים נתעו « *I denti molari dei leoncelli cadono spezzati*. (Mar).

(87) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, bisogna mettere invece di העניינים הטבעיים , la parola הקנינים come hanno i manoscritti. (Munk).

Digitized by Google

(88) Letteralmente: *Essi non seguono ciò*, ossia, non persevarano nello stesso pensiero. — Ibn-Tibbon tradusse, con molta precisione ימשיך — (Munk).

(89) Nell' Ibn-Tibbon: זמן נדול — (Mar.).

(90) Così nell' Ibn-Tibbon; לדעתנו ואמונתנו — L' autore allude alla novità del mondo ed alla creazione ex nihilo, credenza comune agli ebrei, ai cristiani ed ai musulmani. Secondo l' Efodi si deve leggere: — לדעתם ואמונתם « *alle loro opinioni ed alle loro credenze*, e si riferisce esclusivamente ai Mo'tazali (Mar).

(91) Vale a dire: che tutto, nella natura, si compone di sostanze semplici, o di atomi, e dei loro accidenti, non di materia e di forma, come dicono i filosofi, e che anche quello che questi chiamano le forme fisiche, ossia le forme che costituiscono i generi e le specie e che fanno la essenza delle cose, non sono esse pure che semplici accidenti creati negli atomi. (Munk).

(92) Nell' Ibn-Tibbon: והדבור, *la favella*. Egli come si è detto usa sempre דבור per ragione. V nota 38. (Mar.).

(93) Letteralmente: *onde la differenza tra un individuo di una specie ed un individuo di un altra specie*; ossia, che non esiste differenza generica o specifica, e che ogni differenza tra due individui, qualunque sieno è puramente accidentale, non essenziale poichè le forme fisiche, come si è veduto, non sono che semplici accidenti. (Munk).

(94) Letteralmente: *secondo quello che si figurano*. (V. cap. 28, nota 7.). Il popolo vede nel trono celeste una cosa reale, ma che, secondo il nostro autore, non è che un' immagine della maestà divina, e talvolta indica la sfera superiore. V. cap. 9, e 70. (Munk).

(95) Come, per esempio, la figura ed il colore, che sono accidenti portati dalla quantità; ed il tempo che è un accidente portato da quello del moto. *(a)*. (Munk).

(96) Più letteralmente: *se essi fuggono ciò* (ossia, se ricusano di ammettere che gli accidenti si portino l' un l' altro), *è perchè ne risulterebbe che quel secondo accidente non potrebbe esistere nella sostanza se non dopo che il primo accidente lo abbia preceduto, il che non vogliono ammettere, per alcuni accidenti* ecc. Ecco quale sia il senso di questo passo: i Motècallemin non vogliono ammettere, come i filosofi, che vi siano alcuni accidenti che non si leghino alla sostanza se non mediante altri accidenti, come, per esempio, la figura ed il colore, mediante la quantità. Essi sostengono invece, che tutti gli accidenti, in generale, sono portati immediatamente dagli atomi e servono a determinare la sostanza, ossia, a formare l' essenza ed a farne quello che è; poichè, si vide, nella proposizione precedente essere gli accidenti che determinano i generi e le specie, e che anche le forme fisiche sono accidenti (v. questo capitolo nota 91). Essi dunque si sforzano a presentare, come esistenti nella sostanza stessa, o negli atomi

(a) V. nota 6, di questo capitolo. (Maroni).

Digitized by Google

gli accidenti che evidentemente sono portati da altri accidenti. (Munk).

(97) V. questo capitolo, nota 117 (Maroni).

(98) Il verbo (arabo) נוז, significa *lasciar passare*, e figuratamente, giudicare ammissibile o permesso *(a)*, e la parola התנוז, che è *nome di azione*, è usato dai Motècallemin come termine tecnico per indicare quella famosa proposizione la quale dice, che tutto quello che l' immaginazione può figurarsi è anche ammissibile per la ragione; che tutto nell' universo potrebbe essere altrimenti di quello che è, e che nulla è impossibile, purchè possiam formarcene un' idea. V. Maimonide, Otto Capitoli, o Introduzione al Trattato Aboth, cap. 1. (Porta Mosis di Pocok, pag. 188). È veramente da stupire il vedere un autore dei nostri giorni affermare con sicurezza che, non solo vi sono degli errori essenzialissimi nell' esposizione che fa quì il Maimonide dei principj dei Motècallemin, ma che anche ciò ch' egli chiama il loro fondamento principale, cioè, che non vi sia alcuna conoscenza sicura delle cose, poichè il contrario può sempre esistere ed essere pensato nella nostra intelligenza, è affatto erroneo e diametralmente opposto alla dottrina dogmatica (Schmoelders, Essai, pag. 135). Lo stesso autore cerca persuadere che Maimonide, non conobbe le dottrine dei Motecallemin che dai falsi rapporti dei loro avversari, ma risulta dalla propria dichiarazione di Maimonide che conosceva perfettamente quelle dottrine, e quì, come altrove, le sue asserzioni sono basate sopra uno studio serio e profondo delle sorgenti più autentiche (v. il principio del capitolo 74). Basta, del resto, leggere la Distruzione della Distruzione di Ibn-Roschd, che contiene molte minute notizie sui Motècallemin, e dove si trovano tutte le proposizioni annoverate da Maimonide. Quei due uomini illustri dovevano essere ben informati, tanto almeno, quanto gli autori più recenti che Schmoelders potè consultare. In quanto a questa decima proposizione, che Maimonide chiama la base della scienza del Calam è talmente essenziale nel sistema dei Motècallemin, che è impossibile separarnela. Anche Ibn-Roschd ne parla più volte. Noi ci contentiamo di citare quì un solo passo, in cui Ibn-Roschd (parlando del principio di causalità negato dai Motècallemin e particolarmente dagli Asciariti che veggono in tutti i fenomeni ed in tutte le azioni che si producono nel mondo l' intervento immediato del Creatore) si esprime così: — והניחו עם זה כל הנמצאות פעולות עוברות ולא יראו שיש בם סדר ולא ערך ולא חכמה נזר אותם טבע הנמצאות אבל האמינו שכל נמצא אפשר שיהיה בחלוף מה שהוא « Posero, con ciò, per principio che tutte le cose che esistono sono fatti ammissibili (non necessari), nè ammettono che vi sia in loro ordine, né saggezza, risultante dalla natura delle cose. Credono, invece, che tutto quello che esiste potrebbe essere altrimenti di quello che è. » V. Distruzione della Distruzione, 3. quistione (versione

(a) Nell' Ibn-Tibbon traducesi letteralmente ההעברה *(il far passare)*, e come spiega l' Efodi: האפשרות, *la possibilità*. V. Glossario dei termini tecnici. (Maroni).

Digitized by Google

ebr. fog. 243 *a*). V. Mosè di Narbona, Commento sul Morè Nebochim, p. 1 al fine del cap. 53; Ibn-Falkira, Morè-ha-Morè, 1, capit. 73 e 74 (pagine 58 e 63); Ritter, Geschichte der Philosophie, t. 7, pag. 737. (Munk).

(99) Cioè, che il globo terrestre, centro dell' universo e sempre in riposo, potrebbe divenire una delle sfere celesti che circondano il centro, intorno al quale compiono il loro moto circolare. (Munk).

(100) V. cap. 36, nota 7 e cap. 72 L' elemento della terra di una gravità assoluta, tende sempre verso il centro, ed invece, quello del fuoco di una leggerezza assoluta, fugge il centro e tende sempre verso la circonferenza dell' universo. V. Aristotile, trattato del Cielo, libro 4. capitolo 4 e 5. (Munk).

(101) Letteralmente : *e che il tal luogo non conviene al tal corpo più del tal altro*. (Munk).

(102) La costruzione del testo arabo è quì un poco irregolare. Eccola, presso a poco, parola per parola : « Così, dicono essi, (quanto ad) o« gni cosa tra questi esseri visibili, che ciascuna di queste cose sia più « grande, ecc ... come, per esempio, che vi sia un individuò ecc. . . . . « tutto ciò, essi dicono, è ammissibile per la ragione. (Munk).

(103) La maggior parte dei mss. ha יטף, che Ibn-Tibbon traduce יפרח *(che vola)*, ed Al-Harizi ישוט *(che nuota)*. (Munk).

(104) Nell' Ibn-Tibbon כנה; così chiamasi dai Rabbini una specie di tignola, piccolo vermicello che si nutrisce nel grano e lo vuota. V. Misnà, par. 6, Parà, cap. 9, § 2. , ed il commento del Maimonide, e di R. 'Obadià, ivi. (Maroni).

(105) Letteralmente : *senza avere riguardo alla conformità dell' essere a quello che suppongono*. (Munk).

(106) Più letteralmente : *queste non sono così che per il corso della consuetudine (a)*. V. questo cap. nota 65. (Munk).

(107) Letteralmente : *ed è su ciò che fu costrutto tutto questo affare* ; cioè : è sopra tali ragionamenti che posa tutto l' apparato del loro sistema. (Munk).

(108) Nell' Ibn-Tibbon : שני ההפכים « *di due contrari*. (Maroni).

(109) Bisogna rammentarsi, che vi sono dei Motècallemin, i quali ammettono, in alcuni casi eccezionali, l' accidente senza substratum. — V. questo capitolo, nota 61. (Munk).

(110) Vuol dire : Essi credono ancora essere razionalmente impossibile che la sostanza, la quale ha un' esistenza stabile, possa trasformarsi e diventare accidente, che, secondo loro, non può durare due istanti ; o che un corpo possa entrare in un altro corpo di uguali dimensioni, senza che se ne aumenti il volume ; perchè allora diviso un corpo, per quantunque grande, in minutissime parti, potrebbe entrar tutto in un corpo piccolissimo, il quale pur resterebbe nella sua piccolezza ; il che è, veramente, assurdo. (Mar.).

(a) Nell' Ibn-Tibbon : המשך מנהג — (Maroni).

Digitized by Google

(111) Senso comune, è una espressione che fu usata per la prima volta da Aristotile, ed ha nelle sue opere un significato ben diverso di quello che l' uso gli dà attualmente. Il senso comune è per Aristotile la facoltà nella quale si riuniscono tutte le nostre sensazioni; è un senso generale nel quale si trovano compresi tutti i nostri sensi particolari, è, quasi dissi, la coscienza applicata ai sensi, o la facoltà di sentire e di percepire ad un tratto, considerata nella sua unità e nella sua generalità — Il senso comune, secondo l' opinione di Aristotile, avrebbe il suo organo, denominato sensorium comune, e sarebbe il cuore. — Vedi Trattato dell' Anima, lib. 3. cap. 2.

Ma nel linguaggio attuale degli uomini, è chiamato senso comune, ciò che fa l' unità delle umane facoltà e degli umani giudizj, quello ch' essi hanno di costante, d' immutabile, d' universale, ossia, le nozioni comuni a tutti gli uomini, i principj evidenti per sè stessi, i giudizj primitivi e spontanei che contengono i motivi di tutti gli altri. Il senso comune, dice il Mamiani (Del Rinnovamento, part. 2, cap. 18, 1) *(a)*, è quel tanto di senno che a tutti o a quasi tutti gli uomini, è naturalmente dato *(b)*. — Alcuni filosofi, posto in disparte il fine ultimo e diretto della filosofia, che è il complemento della cognizione naturale del nostro essere, si levarono all' inquisizione della verità, partendo dalle astrettezze, procedendo per quelle senza mai fine, e senza consultare il senso comune. Altri, per contrario (p. es. Locke e Reid, nel secolo 18.), obliando quasi di alzarsi all' investigazione delle prime verità, posero in uso l' esperienza volgare, dilatando oltre il convenevole l' autorità del giudicio comune degli uomini, ed adoperandola a dimostrazione suprema di tutto lo scibile, e così, secondo dice Al-Farabi facevano talora i Motècallemin. Il fatto è che nel senso comune, come dice il Mamiani stesso, altra sapienza non è nascosta fuor quella medesima della natura. Il senso comune non è una prova assoluta del vero, ma un indizio infinitamente probabile, un metodo di verificazione; ed a condizioni ugualissime, quella dottrina dev' essere reputata vera e certa, la quale cospiri esattissimamente con dogmi del senso comune. (MAR.).

(112) La sanità e la malattia dipendono dalla costituzione fisica dell' uomo o dalla materia che ha comune cogli altri animali; ma la sorpresa ed il riso dipendono dall' anima razionale, che è la forma specifica dell' uomo. (MUNK)

(113) Letteralmente: *dei corpi composti di una composizione ultima,*

(a) Il conte Terenzio Mamiani della Rovere, celebre poeta e filosofo, nacque in Pesaro nel 1800. Prese parte a tutti i politici movimenti d' Italia dall' anno 1831, sino al 1859, che fu l' Italia stessa ricostituita. Fu ministro dell' Istruzion Pubblica ed è ora senatore del regno. Il suo Rinnovamento, è una specie di conciliazione tra lo scetticismo dogmatico di Kant ed il sentimentalismo di Gioberti. (MARONI).

(b) L' Ibn-Tibbon chiama il senso comune דעת משותף, e, come spiega l' Efodi: — ענינים ישתתפו בהם כל בני האנושי « soggetti evidenti ed egualmente giudicati da tutti gli uomini. » (MARONI).

Digitized by Google

ossia, dei corpi complessi, composti di tutti gli elementi che concorrono a formare la loro natura e danno alla loro materia un carattere particolare. (Munk).

(114) Cioè, di ciò che costituisce l' essenza rispettiva delle due sostanze (Munk).

(115) Cioè dalla materia prossima o immediata, che loro è particolare e che è il risultato della composizione ultima, della quale già fu parlato. V. Introduzione, nota 75. (Munk).

(116) V questo capitolo, nota 91. (Munk).

(117) È un' altra ragione, per la quale i Motècallemin sono costretti a non ammettere che gli accidenti si portino l' un l' altro. Il soggetto che porta l' attributo, deve certo averlo preceduto, che è quanto dire che dev' essere durato un certo tempo; se dunque un accidente portasse l' altro, ossia, se un accidente fosse substratum di un altro, sarebbe durato necessariamente un certo tempo. — Ma essi dicono che gli accidenti non durano due istanti: dunque un accidente non può portare l' altro. (Mar.).

(118) Letteralmente: *E quando si verificò pel Motècallem tutto quello che voleva, secondo le sue proposizioni.* (Munk).

(119) Cioè, che ogni sostanza, o ogni atomo sia ugualmente atto a ricevere qualsiasi accidente, e che vi sia sempre un rapporto diretto tra la sostanza e gli accidenti. V. nota 96 (Munk).

(120) Letteralmente: *e la moltitudine o il piccol numero degli atomi non aggiunge nulla a ciò*; ossia, il numero maggiore o minore degli atomi contenuti da una sostanza, non influisce per nulla sulla attitudine che possa avere quella sostanza a ricevere questi accidenti. (Munk)

(121) Poichè l' uomo e lo scarafaggio *(a)* sono composti di atomi della stessa natura, e tutti gli atomi sono atti ugualmente a ricevere ogni specie di accidenti, ne risulta che l' accidente del pensiero possa anche sopravvenire allo scarafaggio quanto all' uomo I mss. (arabi) hanno generalmente אלכנפס ed alcuni אלכנפסה, parola che è il nome generico dello scarafaggio. Ibn-Tibbon tradusse העטלף, ed Ibn-Falkira, criticando quella traduzione, fa osservare che il traduttore lesse forse, nel suo testo arabo אלכפאס, parola che significa pipistrello. V. l' Appendice del Morè-ha-Morè, pag. 153. (Munk)

(122) Letteralmente: *poichè è ciò che vi è di più fermo, a fine di stabilire tutto ciò che vollero stabilire.* (Munk).

(123) V. Aristotile trat dell' Anima, lib. 3, cap. 10. « Negli altri animali, se non vi è l' intelligenza, nè la ragione, vi è almeno l' imma-

(a) Nel Talmud è denominato חפושית (v. 'Abodà Zarà, fog. 28. Holim, fog. 67), e spiega R. Nathan nel 'Aruch così: היא התולעת השחורה בלע"ז סקרוויי ובלשון ישמעאל כנפסא « Insetto nero, detto scarafaggio, ed in arabo כנפסא — (Maroni).

Digitized by Google

ginazione. » — Vedi anche alla fine del medesimo capitolo, ed il capitolo 11. (MUNK).

(124) Siccome i Motècallemin, ponendo il principio di ammissibilità razionale, come fu spiegato, confondono l' intelligenza coll' immaginazione; viene ora l' autore a dichiarare che sono due diverse facoltà e che hanno un' azione diversa; che l' immaginazione l'uomo l'ha comune agli altri animali perfetti; ed invece l'intelligenza è facoltà specifica dell' uomo, che solo ne è dotato, e quindi è per essa distinto da tutti gli altri animali. (MAR).

(125) L' autore vuol dire che l' intelligenza sola, analizzando le cose, sa riconoscere i diversi elementi di cui sono composti e distinguervi la forma e la materia, come pure le cause, efficiente e finale, cose tutte inaccessibili all' immaginazione. (MUNK)

(126) Cioè, l' intelligenza sola sa distinguere, negl' individui, i generi e le specie, onde si formano le premesse delle dimostrazioni. (MUNK).

(127) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente ויעשה מהכל. bisogna leggere semplicemente והכל, come hanno i mss. e l' edizione princeps. (MUNK).

(128) Nell' Ibn-Tibbon: — הבדוי והשקר *Immaginario e menzognero* (MAR.).

(129) È tanta veramente la forza dell' immaginazione, ch' essa associando e combinando le idee in diversi modi, se ne forma delle rappresentazioni affatto nuove, strane e mostruose. (MAR).

(130) Bisogna cancellare, nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon le parole להשיג הדבר הכללי, che non si trovano nei mss. di quella versione, nè nell' ediz. princeps. (MUNK).

(131) L' immaginazione, è la potenza dello spirito nostro di avere nell' assenza di un oggetto la sua idea; o in altri termini: la facoltà che ha l' anima di riprodurre la percezione di un oggetto, il quale essendo assente è incapace di agire attualmente sui nostri organi sensorj. — Essa dunque trae tutta la sua forza dal passato, nè può avere alcuna idea se dai sensi non le sia già stata fornita. — Vedi Aristot. Trattato dell' Anima, lib. 3. (MAR).

(132) Letteralmente: *e l' esistenza* la fa uscire al giorno (o *la manifesta*); ossia, la realtà mostra che quella cosa esiste. È così che queste parole furono intese da Al-Harizi ed Ibn-Falkira (Morè-ha-Morè pag. 60), che traducono: והוציאהו המציאות אל האמת — (MUNK).

(133) Ossia, bisognera che l' asse traversi il globo orizzontalmente o verticalmente. (MUNK).

(134) Se l' asse è orizzontale, i due uomini posti orizzontalmente non potranno sostenersi; e se, invece, l' asse è verticale, uno dei due uomini si troverà alla sommità e potrà restar ritto, mentre l' altro trovandosi al di sotto del globo, coi piedi rivolti verso la cima, necessariamente cadrà. (MUNK).

Digitized by Google

(135) Cioè, all' estremità dell' asse che traversa la terra dall' oriente all' occidente, e che corrisponde all' asse orizzontale della sfera immaginaria della quale abbiamo parlato. Nella versione d' Ibn Tibbon, invece delle parole ושמוה מיושבת, si deve leggere : ושמן וכי יש מן המיושבת, come hanno molti mss. Così Al-Harizi : — היישוב. ed Ibn-Falkira (Morè-ha-Morè p. 60) : ושיש מהנושב. (Munk).

(136) L' autore allude forse alla dimostrazione che dà Aristotile della sfericità della terra, nel Trat del Cielo, lib 2, cap. 14, § 8 ed a ciò che dice quivi al § 15. Anche Platone parla nel Timeo di un gran continente che chiamavano Atlantide, o gran terra ; e dice aver raccolto dalla bocca di Crizia suo avolo, ciò che questi aveva udito da Solone, istruitone da un vecchio sacerdote egiziano di Said, che l' Atlantide era stata una grande isola in quadro, nell' Oceano, fuori delle colonne, da prima bella e santa; e che poscia corrottasi era stata subissata da Giove. Forse sotto quel nome, egli aveva avuto notizia, dai Fenici navigatori, di quel mondo che dopo fu chiamato nuovo ; ed è poi indubitato che i Fenici, dopo scoperta la Spagna, uscirono dallo stretto che si reputava il non plus ultra della navigazione ; e forse approdarono ad isole nell' Atlantico, delle quali restò poscia una rimembranza poetica e confusa. Del resto il Sogno di Scipione *(a)* dove Cicerone finge, che a Scipione, rapito dormente in cielo, sia additata la bassa nostra terra, popolata tutta in giro, dimostra che gli antichi presto supposero che al di là del nostro emisfero esistessero altri paesi abitabili ed abitati ; ed il tuono quasi dogmatico onde espose questa teoria, indurrebbe a crederla comune. E Seneca e Strabone ne parlarono; ed i Pitagorici indicarono un' altra terra opposta alla nostra e che chiamarono Anti-terra (in greco Antichthon); ed è poi cosa certa che molta parte dell' America settentrionale fu scoperta nel secolo 10. dagli Scandinavi (v. Antiquitates Americanae sive Scriptores septentrionales rerum ante columbianarum in America, volume pubblicato dalla società degli Antiquarii del Nord stabilita a Copenaghen). Ma quelle scoperte erano rimaste ignote agli altri Europei del medio evo, nè quindi il Maimonide, poteva conoscerle. — V. Humboldt, Cosmos tomo 2. parte 2. capitolo 6. *(b)*. (Mar.)

(a) Il sogno di Scipione (Emiliano) è un episodio del Trattato della Repubblica, in fine del libro 6. Cicerone finge che Scipione recando la guerra a Cartagine, abbia ajutato Massinissa, e quivi abbia veduto in sogno Scipione Africano e parlato con lui ; finzione sublime, colla quale il romano oratore fa esprimere ad un grand' uomo il dogma dell' immortalità dell' anima. Questo frammento, fu trascritto e commentato da Macrobio nel principio del 5. secolo ; ma nell' ignoranza del medio evo si perdette l' originale di Cicerone, e solo fu conservato Macrobio. Ecco ciò che quivi dicesi nel nostro proposito. « L' Africano mi disse allora : « Quale gran fama, qual pregevole gloria puoi ottenere fra gli uomini ? Tu vedi sopra la « terra le loro dimore disseminate, rare ed occupanti un brevissimo spazio ; tu vedi fra quel- « le piccole macchie, che formano i punti abitati, interposti dei vasti deserti ; tu vedi, final- « mente, quei popoli diversi talmente separati, che uno non può trasmettere nulla all' altro ; « tu li vedi gettati qua e là, sotto altre latitudini, in un altro emisfero, troppo lontano da « voi perchè possiate attenderne alcuna gloria. » E più avanti : « Due zone sono abitabili ; la « zona australe, i cui popoli sono vostri antipodi, e quella settentrionale che voi abitate. (Mar).

(b) Alessandro Barone di Humboldt, celebre naturalista tedesco, nacque a Berlino il 14

Digitized by Google

(137) Più letteralmente : *ed i suoi piedi sono dalla parte che si volge verso i piedi dell' altro che gli è diametralmente opposto (a).* (Munk).

(138) I termini in alto ed in basso sono termini relativi, che significano solamente, più lontano dal centro della terra, o più vicino al centro stesso ; centro comune a cui tendono tutti i corpi pesanti. Così i nostri antipodi non hanno diversamente da noi la testa in basso ed i piedi in alto poichè hanno, come noi, i piedi più vicini al centro della terra, e la testa più lontana dal medesimo centro. Aver la testa in basso ed i piedi in alto, sarebbe avere il corpo posto in modo che la direzione della gravità, *(b)* si facesse dai piedi verso la testa ; ma ciò non avviene negli antipodi poichè anzi sono spinti come noi verso il centro della terra, seguendo una direzione che va dalla testa ai piedi. Tutti gli esseri esistenti sulla terra, e quindi anche gl' individui umani, ben lungi dallo staccarsi, dal dipartirsi da lei dall' abbandonarla, vi stanno di necessità attaccati. vi sono per qualche guisa aderenti, tendendo costantemente al centro. È dunque verissimo che gli antipodi hanno i loro piedi opposti ai nostri in modo che prolungandosi gli uni e gli altri, verrebbero a combaciare perfettamente al punto d' incontro, nella pianta ; ma è vero altresì, che, appunto perciò, la stessa forza, la quale fissa i nostri piedi al suolo, fissa anche i loro piedi, e che essi come noi, veggono il levarsi degli astri, il passaggio di questi al di sopra della loro testa ed il successivo tramonto. È in questo senso che si esprime Aristotile (Trat. del Cielo, lib. 4, cap. 1. §§ 3 e 4). parlando della legge di gravità. Ecco le sue parole : « Dico dunque che « tutto quello che è portato lungi dal centro, dicesi portato in alto, e « quello che è portato verso il centro, dicesi portato in basso . . . . . « intendiamo per alto l' estremità dell' universo (la regione superiore « dell' aria), punto che è veramente in alto, per la sua posizione, e che, « per la sua natura è il primo, (cioè, l' estremità della circonferenza do- « ve Aristotile pone il primo motore immobile). Ma se vi è un' estremità « ed un mezzo del cielo, è evidente che vi sarà anche un alto ed un « basso, come dice il volgo, senza sapere quello che si dice. La causa di « quest' opinione volgare, è, che si crede che il cielo non sia simile da « tutte le parti, e che l' emisfero che è al di sopra di noi sia solo ed unico. « Ma dicendo, in oltre, che questo emisfero è anche circolare, e che il

Settembre 1769. Una delle più grandi sue opere è il suo Cosmos, Essai d' une description phisique du monde, vero panorama del mondo, quadro grandioso dell' intiera natura. Morì in Berlino il 6 Maggio 1859. (Maroni).

(a) Antipodi è parola derivata dal greco, e si applica agli abitanti di quelle contrade della terra, che sono sotto al nostro meridiano. (Maroni).

(b) La gravità è quella forza che sollecita i corpi a cadere verso la superficie della terra, appena cessano di essere sostenuti da qualche cosa. La sua azione si esercita sopra tutti i punti materiali, in direzioni perpendicolari a questa superficie, o, ciò che è lo stesso, secondo linee verticali. La manifestazione pertanto della gravità è, nient' altro che l' effetto dell' attrazione universale, prodotto dalla terra sopra tutti i corpi che le stanno attorno. E siccome la forza di attrazione di tutti i corpi di figura sferica si esercita come se l' intiera massa fosse ridotta al centro ; quindi le direzioni della gravità prolungate in differenti luoghi della terra del buono stante la sua figura sferica convergere verso il suo centro. (Maroni).

Digitized by Google

« centro è nel medesimo rapporto col tutto, ciascuno potrà comprende-
« re che l' uno è l' alto, ed il centro è il basso. » V. anche ivi, lib. 2. cap. 13 § 1. (MAR.).

(139) È evidente che queste due linee, che come l' autore dice, son una curva e l' altra retta, non sono che la curva iperbolica e l' asintoto *(a)*. Il trattato delle Sezioni coniche, citato dall' autore, è quello di Apollonio *(b)* detto in arabo כתב אלמכרוטאת *(c)*. Questo teorema è il 13. del lib. 2. Riguardo alle versioni arabe del trattato di Apollonio, vedi Wenerich, De enctorum graecorum versionibus, ecc. pagine 198 e seg. (MUNK).

(140) Letteralmente: *e che non cade sotto la rete dell' immaginazione.* (MUNK)

(141) Vuol dirè: poichè l' immaginazione non può che riprodurre percezioni di cose sensibili. V. nota 130. (MAR.).

(142) Questa cosa che giudica è l' intelligenza. (MAR.).

(143) Letteralmente: . . . . . *per chi desideri rinvenire da questo smarrimento*, ossia, *(da quello) di seguire l' immaginazione.* — Ibn-Tibbon tradusse : שינצל מזה החשך — (MUNK).

(144) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente: עולה על רוח מחשבה לא דמיון, e l' edizione princeps, come anche alcuni mss.: עולה על רוח לא דמיון — Ma questa versione non ha alcun senso. Le parole לא דמיון, secondo alcuni mss., che hanno ל"א דמיון (cioè לשון אחר דמיון), sono una nota marginale, che dei copisti ignoranti fecero entrare nel testo. — In alcuni manoscritti di questa versione troviamo: — ויקראו . . . . כמו היות השם גשם מחשבה ודמיון — (MUNK).

(145) Letteralmente: *e dell' eguaglianza degli accidenti nella qualità di accidenti (d).* L' autore allude alla 8. ed alla 9. proposizione, le quali dichiarano che tutto quello che è accidente lo è per lo stesso titolo, e che tutti gli accidenti sono portati immediatamente dagli atomi. (MUNK).

(146) Letteralmente: *considera, dunque, o lettore* ! *e vedi che na-*

(a) L' iperbola o iperbole, significa nel linguaggio matematico, una figura piana, generata da una delle sezioni del cono, quando un piano taglia un cono parallellamente all' asse, e secondo un' altra direzione che non sia parallela all' uno o all' altro dei lati del cono, e seghi il cono stesso passando per la base. L' asintoto o asintote, è una linea retta che essendo prolungata indefinitamente, si avvicina continuamente e quanto si vuole ad una curva o a parte di curva, senza mai toccarlo. (MARONI).

(b) Apollonio da Perga città in Panfilia, (provincia dell' Asia Minore) nacque il 247 avanti l' E. V. Educato in Alessandria dai dotti che furono dopo Euclide, divenne celebre in Geometria. Il trattato delle Sezioni coniche, è celebre fra le sue opere, delle quali ci restano solo frammenti. Non contento di ordinare e dedurre, inventò veramente. Egli fu il primo a parlare dell' elissi e dell' iperbole. La prima traduzione latina di quell' opera fu stampata in Venezia nel 1537. Nel secolo 16. ne fu recata a Roma una versione araba. (MARONI).

(c) Nell' Ibn-Tibbon è detto ספר החרוטים, forse da חרת *incidere* (verbo derivante da חרט *bulino*, o qualunque altro strumento che serva ad incidere), senso che si avvicina a quello di sezione. (MARONI).

(d) Nell' Ibn-Tibbon: והשתוות המקרים במקריות — (MARONI).

Digitized by Google

sce da ciò una via (o una occasione) *per una speculazione difficile.* (Munk).

(147) Cioè, l' esistenza in generale, o la legge della natura, mi serve di testimonio e di criterium *(a)*. (Munk).

(148) Nell' Ibn-Tibbon : בעד הדת — (Mar.).

(149) V. quest' opera, part. 2. cap. 19. (Mar.).

(150) L' autore crede dover fare una riserva riguardo a questa 10. proposizione, poichè egli stesso riconosce questo principio di ammissibilità, per una parte dell' universo, e crede che, per tutto ciò che è al di sopra della sfera della Luna, non ci sia dato di riconoscere una legge naturale immutabile, e che molte cose potrebbero essere altrimenti di quello che sono realmente. L' autore fonda le sue prove della Creazione sopra un ragionamento simile a quello che i Motècallemin esposero in questa 10. proposizione. Le parole פתאום ברגע קטן, che si leggono nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, contengono una doppia traduzione della parola (araba) באלהוינא — Bisogna cancellare la parola פתאום, che non si trova nei mss. della stessa versione. Ibn-Falkira traduce בדבר קל, ossia, inconsideratamente, o leggermente. Vedi l' Appendice del Morè-ha-Morè, p. 153 (Munk).

(151) Vuol dire : l' esistenza di cose infinite in numero non è dimostrata impossibile, se non quando quelle cose siano supposte esistere contemporaneamente ; poichè si vedrà, in breve, che l' inammissibilità dello infinito per successione non è dimostrata. Riguardo alle varie proposizioni enunciate quì dal nostro autore, v. Aristotile, Fisica, lib. 3. cap. 4-8 ; Metafisica, lib. 2, cap. 2, e lib. 11, cap. 10. Ci riserbiamo a parlarne di nuovo nelle note all' Introduzione della seconda parte, proposizioni 1 2, 3 e 26 (Munk).

(152) Ora si vedrà che l' infinito in potenza è inammissibile. (Munk).

(153) Cioè, delle sostanze puramente incorporee e spirituali, come le intelligenze delle sfere celesti. È sempre impossibile, dice l' autore, ammettere delle cause che risalgano all' infinito, sieno quelle cause corporee od incorporee. (Munk).

(154) Cioè, questa successione di causa e di effetti, si fa nella natura mediante una concatenazione necessaria ed essenziale, e bisogna bene distinguerla dalla successione accidentale, della quale si parlerà tra poco. (Munk).

(155) Nell' Ibn-Tibbon : — אשר התבאר במופת המנע מ ה שאין תכלית לו בו — (Munk).

(156) V. Aristotile, Fisica, lib. 3, cap. 6. Sulla divisibilità infinita delle grandezze continue, v. ivi, cap. 7 e lib. 6, cap. 2 (v di sopra, n. 26 di questo capitolo) *(b)*. Quello che quì è chiamato l' infinito in potenza,

(a) V. cap. 2, nota 10. (Maroni).

(b) Tutto il libro 3. della *Fisica* di Aristotile, contiene la teoria dell' infinito, secondo la definizione del *moto* ; come il 4. libro è consacrato alle teorie dello *spazio* e del *tempo*,

Digitized by Google

potrebbe anche essere indicato come infinito d'intensità, ed invece l'infinito in atto, è l'estensione infinita. (Munk).

(157) Cioè, è un soggetto dubbio che chiama la meditazione e sul quale le opinioni sono discordi. (Munk).

(158) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon trovasi : והוא אשר יקרה מה שאין לו תכלית במקרה — Deve leggersi יקרא. (Mar.).

(159) V. sopra queste quistioni, l' introduzione della 2. parte alla proposizione 26. (Munk).

(160) Vale a dire : ch' essi non fanno differenza tra l' infinito in atto e l' infinito in potenza. (Munk).

(161) Letteralmente : *l' esistenza di cose infinite in numero ordinate insieme.* (Munk).

tre cose, che, come dice Aristotile stesso, sono o finite o infinite. Egli assicura prima che la teoria dell' infinito appartiene alla scienza della natura, tanto è vero, che tutti i filosofi Naturalisti la trattarono ciascuno nel suo modo di vedere. Dimostra poi l' esistenza dell' infinito mediante cinque argomenti principali : 1. — il tempo che è infinito. — 2. la divisibilità di ogni grandezza, che può essere spinta all' infinito ; — 3. la successione infinita ed incessante degli esseri ; — 4. la necessità assoluta dell' infinito, per comprendere il finito ; — 5. finalmente, e questo quinto argomento è il più potente di tutti, la costruzione stessa dell' umana intelligenza, che concepisce dei numeri senza fine, delle grandezze infinite come i numeri, ed oltre il cielo, uno spazio che è infinito come i numeri e le grandezze, sia poi questo spazio vuoto, o popolato di mondi analoghi a quello che abitiamo. L' infinito, secondo lo definisce Aristotile è ben diverso da quello che si concepisce generalmente : non è quello, fuori del quale non vi sia nulla ; sì anzi, quello, fuori del quale vi è sempre qualche cosa; quello che è capace di fornire perpetuamente qualche nuova quantità. Egli prova poscia che l' infinito non può essere in atto (v. in fine di questa nota), nè può essere sostanza e principio, poichè se si dicesse che l' infinito non fosse, nè un numero, nè una grandezza, sì anzi, essenzialmente una sostanza, non un accidente, ne risulterebbe che l' infinito sarebbe indivisibile, giacchè il divisibile è sempre necessariamente una grandezza o un numero, ed essendo indivisibile non sarebbe più infinito, Quindi pure non può essere infinito in atto, poichè se fosse in atto sarebbe divisibile, ed allora tutte le sue parti sarebbero divisibili come lui, ned è possibile che la stessa cosa sia molti infiniti. Diremo dunque che l' infinito sia indivisibile ? Ma allora è impossibile che un essere reale ed in atto sia infinito, poichè bisogna che un tal essere sia sempre una quantità determinata, precisamente il contrario dell' infinito. Per conseguenza l' infinito non può esistere che come accidente. Quanto al continuo, secondo la definizione che ne dà Aristotile (ivi, lib. 6, 5, cap. 5), è una specie di coerenza (si dice una cosa coerente ad un' altra, quando venendo dietro quella cosa la tocchi). Dicesi dunque che una cosa è continua, quando i limiti onde le due parti si toccano, siano confusi e riuniti, e che, come la parola lo esprime, si continuino. Risulta da questa definizione, che non vi è continuità se non nelle cose che, toccandosi, possano giungere naturalmente a non formare che una sola cosa. Data questa definizione del continuo, Aristotile prova, che tutto ciò che è continuo, non può comporsi d' indivisibili primieramente perchè le estremità degl' indivisibili non possono riunirsi per formare un continuo, giacchè, indivisibili come sono, non possono avere nè estremità, nè parti. In secondo luogo, non può dirsi neppure che le estremità degli indivisibili siano contigue, cioè, che siano insieme nello stesso luogo, senza essere confuse, per la stessa ragione, cioè, che essendo indivisibili, non hanno parti nè estremità. È quindi evidente che ogni continuo è divisibile in elementi che sono essi stessi indefinitamente divisibili, nè può esservi linea, nè estensione, nè tempo che sia senza parti. Ogni continuo ha parti divisibili all' infinito.

Infinito in atto, significa : reale e percettibile come sono tutti gli esseri dalla natura. — Quanto poi all' infinito in potenza, non si deve intendere, come direbbesi di un rustico pezzo di marmo che, essendo in potenza una statua, diverrà una statua effettivamente in atto, poichè non vi è infinito che possa realizzarsi in atto, ma dicesi che l' infinito esiste in potenza, perchè, data una quantità si può aggiungere sempre ed infinitamente una quantità qualsiasi. La quantità aggiunta è certamente finita, ma si può aggiungerla incessantemente ed è sempre differente. Quindi Aristotile definisce l' infinito : il tutto in potenza, non in atto. — V. Fisica, libro 3, cap. 8 e cap. 11. (Marosi).

Digitized by Google

(162) Cioè, non ammettono l' infinito per successione, o per accidente, più della coesistenza di una serie infinita di cose. (Munk).

(163) Cioè, essi li giudicano egualmente inammissibili, e non fanno differenza, nella grandezza continua, tra l' infinito in atto e l' infinito in potenza ; nè nel numero, tra l' infinito contemporaneo all' infinito per successione. (Munk).

(164) Cioè, l' infinito per successione. (Munk).

(165) V. cap. 74, verso la fine. (Munk).

(166) Cioè, essi ammettono come un assioma che l' infinito per successione sia impossibile. (Munk).

(167) In altri termini : se fosse affatto evidente che non si potesse ammettere una serie infinita di cose finite, che nascono e svaniscano le une dopo le altre, questa sola proposizione basterebbe per far conoscere tosto che il mondo non potrebbe essere eterno. (Munk).

(168) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, hanno generalmente חשבו — Si deve leggere חשדו, come hanno i mss. e l' edizione princeps. (Munk).

(169) Colle parole, *e di ciò che ne consegue*, l' autore sembra alludere alla teoria dei Motècallemin, riguardo al moto degli atomi. V. questo capitolo, proposizione 3. (Munk).

(170) Secondo la lezioni di tutti i mss. arabi, come pure delle due versioni ebraiche, bisognerebbe tradurre : quello che è curvo (o spezzato) lo vede retto ; ma noi crediamo che l' autore abbia invertito l' ordine per inavvertenza. Consorvando nel testo la lezione dei mss. abbiamo creduto meglio tradurre secondo il senso più naturale ; poichè non è che a certe condizioni determinate che il bastone spezzato possa essere veduto diritto. In fatti, nel commento dell' Efodi si legge : ר"ל ויתחייב מזה = שיראה הישר מעוקם — « *risulta (da ciò che precede) che il curvo si vedrà ritto.* (Munk).

(171) Nella versione di Al-Harizi (ms.), queste ultime parole sono parafrasate come segue : ואשר גבר על טבעו המרה הירוקה ונשתקעה בלשונו « *e colui la cui natura sia stata superata dalla bile gialla, la quale ne abbia penetrata la lingua.* Nella versione d' Ibn-Tibbon, le parole ואשר ברשונו, sono un errore di stampa : si deve leggere : ואשר שוקה לשונו, come hanno i mss. e l' ediz. princeps. Nella stessa versione le parole מרה אדומה (bile rossa) sono usate nel senso di מרה ירוקה (bile gialla) ; poichè, secondo gli antichi medici, l' umore chiamato bile gialla, si divide in cinque specie, una delle quali è rossastra. V. sugli umori capito'o 72, nota 3. e v. Scebilè Emunà (שבילי אמנה) (introduzione del libro quarta edizione di Amsterdam, foglio 41, *b*). di R. Meir al-Dabì *(a)*. (Munk).

(a) R. Meir Al-Dalè, nipote del celebre Ascer, fiorì nella Spagna nel secolo 14. — Fu autore del Scebilè Emunà, diviso in 10 libri o trattati (detti in ebraico נתיבים, Sentieri), su vari argomenti scentifici, religiosi e morali. Il quarto libro citato dall' autore, è un breve trattato anatomico del corpo umano. (Maroni).

Digitized by Google

(172) Letteralmente : *che i Motècallemin abbiano combattuto per questa proposizione scherzando*, ossia, che se ne sieno fatto un semplice giuoco o trastullo senza utilità. — La versione d' Ibn-Tibbon che ha הסכימו non è esatta. (Munk).

(173) Letteralmente : *quando percepiamo coi nostri sensi delle cose che abbattono (o confutano) quello che essi stabilirono.* (Munk).

(174) Letteralmente : *dacchè ebbero dimostrata la cosa che essi pretendono sia provata dal testimonio della ragione.* (Munk).

(175) V. questo capitolo, proposizione 3. (Munk).

(176) Cioè, che la bianchezza che vi si vede ora sia un' altra. Vedi la 6. proposizione. (Munk).

(177) Cioè, quando sieno cose, delle quali non sia possibile dire che sfuggono affatto ai sensi. (Munk).

(178) L' Ibn-Tibbon parafrasò il nostro passo in questi termini : — וכבר ידעת שאלו כלם דעות קדמוניות היו מתפארים בהם הסופטאנין ואומרים שהם אמרום תחלה — « Tu sai che queste sono tutte opinioni antiche, delle quali si vantavano i Sofisti pretendendo di essere stati i primi ad esprimerle. » (Munk).

(179) Ibn-Tibbon traduce : יספר דברים כבר ידעתם — Quanto al passo di Galeno, al quale l' autore allude, si trova nel trattato intitolato delle Facoltà naturali, lib. 1, cap. 2. (ediz. di Kuhn, t. 2, pag. 4.). Galeno parlando dei diversi significati della parola moto, che abbraccia anche le idee di cangiamento e di trasformazione, dice che, secondo l' opinione generale, la trasformazione degli alimenti in sangue è una cosa percettibile pel senso della vista, per quello del gusto e per quello del tatto. Poi biasima quelli che negano la percezione dei sensi. (Munk).

(180) La parola metodo, derivata dal greco, significa via, cammino, cioè, la via da seguire per giungere alla cognizione della verità. Questo cammino, questa via che la filosofia insegna, è quella che conduce al vero ed al bene, ed in mezzo a varie nozioni, più o meno chiare, che l' uomo trae da sè stesso, o da fuori di lui, la filosofia gli dà il filo conduttore, che deve in modo infallibile dirigerlo. Anche i traduttori ebrei chiamano il metodo דרך — Troppo lungo sarebbe, nè questo certo è il luogo di indicare i vari metodi, non solo differenti, ma opposti, che di quando in quando furono insegnati da vari filosofi ; solo diremo, che se la filosofia senza il metodo, potrebbe essere grande, feconda ed utile ; non avrebbe certo nulla di regolare, nè di scientifico. L' autore non parla quì che di metodi o regole di dimostrazioni. V. la nota seguente. (Mar.).

(181) Cioè i metodi di dimostrazione usati dai Motècallemin, a fine di stabilire la creazione del mondo, come pure l' esistenza, l' unità e la incorporeità di Dio. (Munk).

Digitized by Google

CAPITOLO LXXIV.

In questo capitolo ti riferirò, in ristretto, le prove dei Motècallemin (a fine di stabilire) che il mondo è creato. Non mi devi richiedere che te ne faccia l' esposizione coi loro propri termini e colla loro prolissità; ma ti farò conoscere lo scopo che aveva ciascun di loro (1) ed il suo metodo di argomentazione per provare la novità del mondo, o per negarne la eternità, e ti farò osservare brevemente le proposizioni usate per ogni metodo (2). Se tu leggi i loro libri prolissi e le loro opere più celebri, non vi troverai assolutamente nulla più di quello che le mie parole ti faranno comprendere della loro argomentazione sopra questo soggetto; ma vi troverai un linguaggio più copioso e di belle e brillanti espressioni. Talora vi usarono la rima e parole simetriche, e vi fecero scelta di espressioni le più eleganti (3); e talora anche vi usarono uno stile oscuro, a fine di stupefare l' uditore e spaventare chi ne principia la meditazione. = Troverai anche, nelle loro opere, delle ripetizioni, delle quistioni dubbie che propongono e che pretendono avere risolute, e degli spessi rabbuffi contro i loro avversari.

I.

METODO PRIMO: Alcuni tra loro sostengono che ammettendo una sola cosa nata (4), si possa dimostrare che il mondo è creato. Così, per esempio, è inammissibile che quest' individuo Ruben, che prima era una mollecola (5), e che poi si trasformò successivamente, sino che avesse raggiunta la sua perfezione, siasi così cangiato da sè stesso e che abbia prodotto in sè stesso

Digitized by Google

quelle diverse metamorfosi; si anzi, vi sarà stato fuori di lui alcuna cosa che lo avrà cangiato, e, per conseguenza, è dimostrato che aveva bisogno di un artefice che organizzasse la sua struttura e gli facesse subire diverse trasformazioni. Così, per analogia, avviene di questo palmizio e di ogni cosa (6); e così ancora, dicono, avviene del complesso dell' universo. = Vedi, per conseguenza, che questi (7) crede che, da ciò che si vede avvenire in un corpo, si debba trarne delle conclusioni per ogni altro corpo (8).

II.

METODO SECONDO: Essi dicono ancora che ammettendo la creazione di un solo degl' individui, i quali si propagano per generazione, si possa dimostrare che l' universo intiero è creato. Eccone la spiegazione. Questo Ruben che prima non esisteva, esistette poscia; ma non potè nascere se non da Giacobbe, suo padre, il quale pure essendo nato, non potè nascere che dall' avo Isach. Ora, quest' ultimo essendo ugualmente nato (9), ciò si continuerà sino all' infinito; ma essi posero, per principio, che l' esistenza dell' infinito, anche in questo modo sia inammissibile (10), come abbiamo dichiarato nell' 11. delle loro proposizioni. E così, se tu arrivassi, per esempio, ad un primo individuo senza padre, che sarebbe Adam, ne verrebbe ancora la domanda: « Da che nacque questo Adam? » E se tu rispondessi, per esempio: « dalla polvere; » si domanderebbe necessariamente: « ma da che nacque quella polvere? » Che se, per esempio, si rispondesse: « dall' acqua, » si domanderebbe ancora: « ma da che nacque quell' acqua? = È dunque assolutamente necessario, eglino dicono, che ciò continui all' infinito, il che è inammisibile; o arriverai all' esistenza di una cosa uscita dal nulla assoluto. Questa dunque è una prova, dicono, che il mondo uscì dal nulla assoluto (11).

III.

METODO TERZO. Gli atomi dell' universo, eglino dico-

Digitized by Google

no, devono necessariamente essere riuniti o separati (12), ed alcuni talora riunirsi, e talora separarsi. Ora, è chiaro ed evidente che, per rapporto alla loro essenza, non è nè la riunione sola, nè la separazione sola, che loro convenga; poichè, se la loro essenza e la loro natura esigessero che fossero solo separati, non si riunirebbero mai, e così, se la loro essenza ed il loro vero carattere esigessero che fossero solo riuniti non si separerebbero mai. Dunque la separazione non conviene loro più della riunione, nè la riunione più della separazione; e per conseguenza, se sono in parte riuniti ed in parte separati, ed in parte ancora cangiano condizione, essendo talora riuniti e talora separati, è una prova che questi atomi hanno d' uopo di alcuno che riunisca ciò che deve riunirsi e separi ciò che deve essere separto. Questa, per conseguenza, dicono, è una prova che il mondo è creato. È chiaro che l' autore di questo metodo si servì della prima delle loro proposizioni (13) e di tutto quello che ne consegue (14).

IV.

METODO QUARTO. Tutto l' universo, eglino dicono, è composto di sostanza e di accidenti, nè alcuna sostanza è priva di uno o più accidenti (15); e siccome tutti gli accidenti nascono, bisogna che anche la sostanza che li porta sia nata, poichè tutto quello che si unisce alle cose nate e ne è inseparabile, è ugualmente nato (16). Per conseguenza, tutto il mondo è nato (o creato). Che se alcuno dicesse: « forse la sostanza non nacque e forse non vi sono che gli accidenti i quali nascono, succedendo gli uni agli altri sino all' infinito »; risponderebbero che allora bisognerebbe che vi fosse un numero infinito di cose nate (successivamente), il che posero come inammissibile (17). Questo metodo è reputato da loro il più ingegnoso ed il migliore, tanto che molti di loro vi videro una (vera) dimostrazione. Con questo metodo, ammisero tre ipotesi, la necessità delle quali non isfuggirà ad alcun pensatore (18): = 1. Che l' infinito per successione è inammissibile; = 2. Che ogni accidente nasce (19). Ma il nostro

Digitized by Google

avversario (20), che sostiene l' eternità del mondo, ci contradice riguardo ad uno degli accidenti, cioè, il moto circolare. Ed in fatti, Aristotile sostiene che il moto circolare non nasce, ne perisce; e perciò, secondo lui, il mobile che ha questo moto non nasce, nè perisce (21). Dunque non abbiamo alcun vantaggio a stabilire la nascita degli altri accidenti poichè il nostro avversario non contesta che questi ultimi nascano, e sostiene che si succedono di mano in mano in quello che non è nato (22). Così sostiene che questo solo accidente cioè, il moto circolare (ossia, il moto circolare delle sfera celeste), non nacque, nè appartiene ad alcuna delle specie degli accidenti nati (23). È dunque questo solo accidente che dovremmo esaminare, per dimostrare, ch' esso pure nacque (o fu creato). La terza ipotesi, finalmente, che l' autore di questo metodo ammise, è questa: che non vi sia alcun essere sensibile fuori della sostanza e dell' accidente; ossia, la sostanza semplice (o l' atomo) cogli accidenti che gli si danno (24). Ma, se il corpo fosse composto di materia e di forma, come dimostrò il nostro avversario, bisognerebbe dimostrare che la materia prima e la forma prima nascano e periscano, ed allora solo si potrebbe stabilire una dimostrazione per la novità del mondo (25).

V.

Un QUINTO METODO è quello della determinazione (26). Essi hanno una grandissima predilezione per questo metodo, il senso del quale ritorna quello che esposi riguardo alla loro 10. proposizione (27). Fissando il pensiero (28) sul complesso del mondo, o sopra una qualsiasi delle sue parti, dicono: È ammissibile che questa cosa sia com' è (29), per rapporto alla figura ed alla misura, cogli accidenti che vi si trovano e nel tempo e nel luogo in cui si trova; ma è anche ammissibile che avesse potuto essere o più grande, o più piccola, o di una figura diversa, o (accompagnata) da tali accidenti, od esistere prima o dopo dell' epoca della sua esistenza, o in altro luogo. Ora, siccome (quella cosa) è deter-

Digitized by Google

minata da una figura o da una misura o da un luogo, o da un accidente e da un tempo particolare, sebbene sia ammissibile che tutto ciò potesse essere diversamente, è questa una prova che vi sia (un essere) il quale determina liberamente (le cose), e che preferì uno dei due casi inammissibili (30). Per conseguenza, il complesso del mondo, o una delle sue parti, avendo bisogno di un essere che determini, ciò prova che il mondo è creato; è poi indifferente che tu dica determinante, o efficiente, o creatore, o produttore, o innovatore, o agente con intenzione; tutto ciò non ha che un solo senso.

Entrando (poi) riguardo a questo metodo in molte spiegazioni generali e speciali, dicono, per esempio: Non conviene alla terra l' essere al di sotto dell' acqua, più che l' essere al di sopra (31): chi dunque le assegnò questo luogo? Non conviene al sole l' essere rotondo, più che l' essere quadrato o triangolare, poichè tutte le figure convengono ugualmente ai corpi dotati di figure: chi dunque distinse il sole con questa figura? E così considerarono le cose particolari di tutti l' universo; onde, vedendo dei fiori di vari colori, ne stupiscono e trovano ragioni per avvalorare la loro argomentazione (32) (33). Essi dicono: essendo questa terra una e quest' acqua una, perchè il tal colore è giallo ed il tal altro è rosso? Potrebbe ciò essere se non mediante un essere determinante? E questo essere determinante è Dio: dunque tutto il mondo ha bisogno di un essere che ne determini il complesso, come ciascuna delle sue parti, con una qualsivoglia particolarità (34).

Tutto ciò risulta (solo) dall' accettazione della 10. proposizione; ed a ciò si deve aggiungere che anche alcuni di quelli i quali sostengono l' eternità del mondo, non ci contestano la determinazione, come (poscia) dichiareremo (35). Ma, questo metodo, sembrami il migliore, sul quale ho una opinione che udirai (più avanti) (36).

VI.

METODO SESTO. Uno dei moderni pretese aver trova-

Digitized by Google

to un metodo buonissimo, migliore di tutti gli altri precedenti (37), e che è (tratto dal) la preferenza (38) accordata all' essere sul non essere. Ciascuno accorda, dic' egli (39), che la esistenza del mondo non è che possibile, poichè se avesse una esistenza necessaria, sarebbe Dio; e noi qui parliamo con chi pur ammettendo l' eternità del mondo, crede tuttavia l' esistenza di Dio (40). Il possibile è ciò che può esistere o non esistere, nè l' essere gli conviene più del non essere. Ora poichè questa cosa, la cui esistenza non è che possibile, esiste (realmente), sebbene vi sia per lei una eguale ragione per essere e per non essere, questa è una prova che vi sia una cosa che ne abbia preferita l' esistenza alla non esistenza (41).

Ecco un metodo (che può sembrare) assai soddisfacente ma che non è se non un ramo (una diramazione) di quello precedente, della determinazione, solo cangiando la parola determinare con preferire, e sostituendo alle condizioni dell' essere, l' esistenza stessa dell' essere (42). Ma, o cercò ingannarci, o egli stesso s' ingannò sul senso di questa tesi che dice: essere il mondo un' esistenza possibile; poichè il nostro avversario, che ammette l' eternità del mondo, quando dice: « il mondo è di una esistenza possibile », usa la parola possibile in un senso ben diverso di quello che gli dà il Motècallem, come (poi) spiegheremo (43). Oltre di che questa proposizione che il mondo ha bisogno di una cosa che ne preferisca l' esistenza alla non esistenza, è molto erronea (44); poichè la preferenza e la determinazione non possono applicarsi che ad un essere qualsiasi, suscettivo di ricevere ugualmente una (o l' altra) delle due qualità opposte o differenti (45), in guisa che si possa dire: poichè la troviamo in tale condizione e non in un' altra, ciò prova che vi sia un artefice che agisca con intenzione. Così, per esempio si direbbe: questo rame non è atto a ricevere la forma di una brocca (46) più di quella di un candeliere: dunque se lo troviamo candeliere o brocca sappiamo da ciò, necessariamente, che un artefice determinante ed agente con intenzione mirò ad una di queste due forme ammissibili. Ora, è eviden-

Digitized by Google

te che il rame esisteva, e che prima dell' azione di chi diede la preferenza ad una delle due forme ammissibili che gli sono attribuite, queste sole non esistevano (47). Ma l' essere, sul quale si disputa se la sua esistenza, fu sempre e sarà sempre com' è, o se cominciò ad esistere dopo il non essere (assoluto), non può in alcun modo far nascere questo pensiero (48); nè si potrebbe domandare: Chi fu che ne preferì la esistenza alla non esistenza, se non dopo avere riconosciuto (49) che ebbe l' esistenza dopo non essere esistito, che è precisamente la cosa sulla quale si disputa. Che se prendessimo la sua esistenza e la sua non esistenza per una cosa ideale (50), ritorneremmo realmente alla 10. proposizione, la quale dice che si devono considerare solamente le immagini e le idee, non le cose reali ed intellettuali (51); poichè l' avversario, che ammette l' eternità del mondo, crede che la supposizione immaginaria della non esistenza del mondo, sia come la supposizione di qualunque altra cosa impossibile che immaginassimo. Nè qui vogliamo confutare le loro opinioni (52) ma vogliamo solo dichiararti, non esser vero, come pretesero, che questo metodo sia diverso dal precedente, e che anzi è questo come il precedente, in ciò, che suppone (53) questa ammissibilità conosciuta (54) (55).

VII.

METODO SETTIMO. Un altro dei moderni sostenne che si può stabilire la novità del mondo mediante la permanenza delle anime ammessa dai filosofi. Se il mondo, dic' egli, fosse eterno, gli uomini che morirono in quel passato illimitato sarebbero di un numero infinito, e quindi vi sarebbero delle anime infinite in numero e che esisterebbero contemporaneamente; il che fu dimostrato essere indubitatamente falso; ossia, l' esistenza contemporanea di cose infinite in numero (56). Ecco un metodo ben singolare, che dimostra una cosa oscura, mediante un' altra cosa oscura; ed a giusto titolo si potrebbe applicare a ciò il proverbio ben diffuso tra i Siri (57): ערביך ערבא צריך « *Il tuo stesso garante ha bisogno di un garante.* »

Digitized by Google

Si direbbe che per lui la permanenza delle anime sia una cosa dimostrata, e che sappia in qual modo esse sopravivano (ai corpi) e quale sia la cosa che sopravive (58), onde potere trarne degli argomenti. Che se non ebbe altro scopo che di sollevare un' obbiezione contro l' avversario (59), il quale ammette l' eternità del mondo, pur ammettendo la permanenza delle anime, la sua obbiezione non sarebbe fondata se non a condizione che anche l' avversario confessasse l' idea che gli è data riguardo alla permanenza dell' anima (60). Alcuni filosofi moderni risolvettero questa difficoltà dicendo: Le anime che sopravivono non sono corpi, in guisa che abbiano un luogo ed una situazione e che l' infinito sia incompatibile colla loro maniera di esistere (61). Ma tu ben sai (62), che queste cose separate (63), ossia, quelle che non sono corpi, nè una facoltà in un corpo, ma pure intelligenze, non ammettono in alcuna maniera la moltiplicità, se non fosse (in questo senso) che alcune di loro siano la causa dell' esistenza delle altre, per la qual cosa non si distinguano tra loro se non in ciò che una sia causa e l' altra effetto (64). Ora, ciò che sopravive di Ruben non è ne la causa, nè l'effetto di ciò che sopravive di Jacob; e perciò il complesso è uno in numero (65), come dimostrò Abu-Beer ibn-al-Sayg (66) ed altri che si applicarono (67) a parlare di queste cose profonde. In somma, non è in cose tanto oscure, inconcepibili agli spiriti che dobbiamo prendere delle premesse per dimostrare altre cose.

Devi poi sapere che tutti quelli i quali si sforzano a stabilire la novità del mondo o a contestarne l' eternità, mediante questi metodi del calam, devono, necessariamente usarvi una di queste due proposizioni, o anche ambedue insieme, cioè la 10. proposizione (ossia, l' ammissibilità razionale (68)), a fine di stabilire che vi sia un essere determinante o la 11. proposizione, che proclama l' inammissibilità dell' infinito per successione. Di quest' ultima proposizione cercano constatare la verità in diverse maniere. Primieramente, l' argomentatore (69) considera una specie qualsiasi (di creature) i cui individui nascano e periscano, e risalendo col suo spirito al tempo

Digitized by Google

passato, ottiene questo risultato che, secondo l' opinione che ammette l' eternità (del mondo), gl' individui di quella specie (che esistettero) da una data epoca ed anteriormente nel passato eterno, sarebbero infiniti (di numero). E così gl' individui di quella stessa specie (che esistettero) da un' epoca posteriore (per esempio da mille anni), a quella che fu prima adottata, e risalendo al passato eterno, sarebbero ugualmente infiniti. Ora, quest' ultima totalità superando la prima totalità di tutto il numero di quelli che nacquero in questi mille anni pretendono, mediante questa considerazione, di giungere a questo risultato, che vi sarebbe un infinito più grande di un altro infinito (70). Essi fanno altrettanto delle rivoluzioni della sfera celeste (71) e pretendono ottenere questo risultato: che vi sarebbero delle rivoluzioni infinite più numerose di altre rivoluzioni infinite. Talvolta anche confrontano le rivoluzioni di una sfera con quelle più lenti di un' altra, e che tutte sono infinite (72); e così fanno per tutte le specie di accidenti che sopravvengono (73). Essi contano dunque (74) le individualità che non esistono più e se le rappresentano come se esistessero e come se fossero cose determinate (75); e poi aggiungono a quella cosa ideale o ne detraggono (76); ma sono cose puramente ideali, non reali. E già Abu-Nasar al-Farabi distrusse (77) questa (undecima) proposizione, mostrando ciò che presentava di erroneo in tutte le sue applicazioni particolari, come con un esame imparziale lo troverai chiaramente esposto (78) nella sua celebre opera sugli Esseri variabili (79).

Questi sono i principali metodi dei Motècallemin, a fine di stabilire la novità del mondo. Ed avendo stabilito con queste prove che il mondo è creato, ne consegue necessariamente che vi sia un artefice che lo creò con intenzione, con volontà e per sua libera elezione (80) (81). Poscia dimostrarono, con (diversi) metodi, che ti dichiareremo nel capitolo seguente, che (il Creatore) è uno.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXXIV.

(1) Con queste parole, l' autore indica i diversi capi di scuola tra i Motècallemin *(a)*. (MUNK).

(2) Letteralmente : *che furono usate dall' autore di quel metodo. (b)*. (MUNK).

(3) La parola (araba) סגע , indica la prosa rimata. — La parola פקרת (che indica, propriamente, le vertebre), significa quì le consonanze o le parole che presentano tra loro una certa simetria, per la loro forma e per la loro desinenza. Coi verbi סגעת ופקרת , l' autore vuol dire che gli scritti dei Motècallemin erano composti in prosa rimata ed ornata di consonanze, maniera di scrivere molto in uso tra gli autori arabi, e che spesso fu imitato nel medio evo dagli autori ebrei che si piccavano di eleganza. Le composizioni ebraiche più celebri in questo genere sono quelle di Al-Harizi *(c)* e d' Immanuel *(d)*. Io stesso provai a dare un' idea di questo stile arabo nel mio saggio di una traduzione delle Sedute di 'Arirì (Journal Asiatique, Decembre 1834). Ecco Maimonide stesso, nella sua lettera a R Samuel Ibn-Tibbon si esprime spiegandosi riguardo alle parole che usò nel nostro passo : « Nella loro copia (cioè, in quella degli Ebrei di Provenza), vi era שנעת , il che è un errore, poiche si deve scrivere con un Sin. La parola סגעת significa la rima, che si chiama in ebraico חרוז — Chiamasi פקרת , quando una parola corrisponde alla forma di un' altra parola, che devesi tradurre מלות שקולות *(e)*. Col verbo אנכתב , intendo dire : che scelsero quel che vi è di meglio in questo genere, e si deve tradurre (in ebraico) : ובררו להם לשון צחה » V. anche il giudizio che l' autore diede già (cap. 51), sugli scritti dei Motècallemin. (MUNK).

(a) Così pure spiega l' Efodi : כל אחר מהדברים — (MARONI).

(b) Nell' Ibn-Tibbon : ההקדמות אשר נעזר בהם בעל הדרך ההוא « Le proposizioni colle quali si ajutò l' autore di quel metodo. (MARONI).

(c) V. Introduzione, nota 9. (MARONI).

(d) 'Immanuel, o Emanuel figlio di Salomone (עמנואל בן שלמה) nacque in Roma nel 1270. Fu uno dei più valenti ed eleganti, o meglio, de' più originali poeti che abbiano avuto gli Ebrei. Fu anche buon grammatico, bravo critico, egregio interprete e le sue opere furono ammirate come eminentemente filosofiche. Emanuele può pretendere il primo grado tra i poeti degli Ebrei ; e fu il primo che siasi esercitato nella poesia sollazzevole, cantando il vino e le donne, facendo madrigali, odi, canzoni, e dando prova di una grande destrezza e di una viva immaginazione ; onde fu chiamato il Voltaire degli Ebrei. Le sue poesie sono raccolte nel libro, ben celebre, intitolato : Sedute d' 'Immanuel (מחברות עמנואל). — Cantò anche l' Inferno ed il Paradiso, e cocvo com' era di Dante, credesi vi siano stati fra loro dei rapporti personali. Invece che da Virgilio egli dicesi condotto da Daniel, che alcuni pretendono alluda a Dante : ed infatti, le tendenze filosofiche sono in ambedue le medesime. L' opera di 'Immanuel, fu terminata nel 1328, cioè, sette anni dopo la morte di Dante. (MARONI)

(e) È in questo senso che l' Ibn-Tibbon tradusse : אותו בשירים ונשקלו במליצות ונבחר להם צחות דברים — (MARONI).

Digitized by Google

(4) Cioè, *prodotta di nuovo (primieramente) (a)* o *creata* (v. cap. 57, nota 12. (Munk).

(5) Propriamente: *gutta* (sc. *seminis*) *(b)*. (Munk).

(6) Vale a dire: lo stesso ragionamento che facciamo per l' individuo umano dovrà farsi per l' animale, per la pianta, per ogni altra cosa e pel complesso dell' universo, che tutto debba aver avuto un artefice che lo abbia organizzato. (Mar.).

(7) Vale a dire: quegli che usa questo metodo di dimostrazione. (Munk).

(8) Con queste ultime parole, l' autore vuol indicare ciò che questa dimostrazione, per analogia, ha d' imperfetto e di poco concludente. — Oltre di ciò, come fa osservare l' Efodi, non escluse l' esistenza di una materia prima; ed al più stabilirebbe che il mondo non fu sempre, come è, ma non prova per alcun modo la creazione ex nihilo. (Munk).

(9) Nelle edizioni delle versioni d' Ibn-Tibbon, la lezione è errata: si deve leggere secondo i mss.: הנה אביו גם כן מחודש ואם אי אפשר היות אביו אלא מיצחק זקנו והנה יצחק גם כן מחודש והנה ילך וכולי ופולי — (Munk).

(10) Cioè, anche l' infinito per successione che i Motècallemin chiamano anche l' infinito per accidente (Munk).

(11) Letteralmente: *che il mondo esistette dopo il non essere puro ed assoluto.* (Munk).

(12) Letteralmente: *non potrebbero per alcun modo sfuggire (a questa alternativa) di essere riuniti o separati* (v. il capitolo precedente, 1. proposizione). (Munk).

(13) Cioè, l' esistenza degli atomi (Mar.).

(14) Vale a dire: la 2. e la 3. proposizione, cioè l' esistenza del vuoto, e che il tempo è composto d' istanti. (Mar.).

(15) V. il capitolo precedente, proposizione 4. ed 8. (Munk).

(16) La sostanza, o l' atomo, non potendo essere un solo istante senza accidente, ne consegue che, se l' accidente è una cosa nata o di nuovo sopravvenuta, la sostanza pure debba esserlo. (Munk).

(17) V. capitolo precedente, proposizione 11. (Munk).

(18) Letteralmente: *che sono necessarie per ciò che non è occulto ai pensatori*; ossia che ogni pensatore comprende facilmente perchè le tre seguenti ipotesi sieno necessarie all' autore di questo metodo. (Munk).

(19) Cioè, che l' accidente sia una cosa prodotta di nuovo. (Munk).

(20) Nell' Ibn-Tibbon: בעל דיננו: è il Motècallem che parla del filosofo peripatetico, il quale ammette l' eternità della materia. (Mar.).

(21) Cioè, la sfera celeste, che ha il moto circolare, non ha nè principio, nè fine. V Arist. Metaf. 12, 7. (Munk).

(a) Così nella versione ebraica: מחודש — (Maroni).
(b) Anche nell' Ibn-Tibbon: טפת זרע — (Maroni).

Digitized by Google

(22) Cioè, negli elementi ; poichè tutto nasce e perisce, si compone e si scompone, per la mescolanza degli elementi, che si opera mediante il moto della sfera celeste, come si vide nel capitolo 72 (Munk).

(23) Come fa osservare Ibn-Tibbon (in una nota che accompagna il nostro passo in alcuni mss. della versione ebraica), vi è quì una ripetizione inutile ; poichè l' autore già disse che, secondo Aristotile, il moto circolare non nasce, nè perisce. Secondo Ibn-Tibbon, si dovrebbero cancellare le parole *nacque nè*, e quindi l' autore direbbe solo, che, secondo Aristotile, il moto circolare non entra in alcune delle categorie dei veri accidenti. Ecco quella nota: — אמר שמואל בן תבון נראה לי בזה המקום מותר אין צורך לו שכבר קדם לו המאמר שההתנועה הסבובית בלתי מתחדשת והטוב שנפיל מלות שהיא בלתי מחודשת ולכתוב במקום ואינה שאינה — (Munk).

(24) Si è veduto, più sopra che i Motècallemin non riconoscono, in alcun corpo, se non che gli atomi e gli accidenti, e che rigettano la teoria peripatetica della materia e della forma. V. capitolo precedente, 8. proposizione. (Munk).

(25) Ossia, per la creazione ex nihilo. (Munk).

(26) La parola תכציין, che, significa particolarizzazione, approvazione, determinazione, è un termine, col quale, come vedremo, i Motècallemin indicano l' azione divina creante liberamente e determinante ogni cosa nell' universo, senza essere legata da una legge naturale qualsiasi *(a)*. — È per la sua sola volontà che Dio fa ogni cosa in una maniera particolare, pur potendo essere tutto diverso da quello che è *(b)*. (Munk).

(a) Determinare, fissare i termini, significa costituire una cosa in una data misura e forma. La determinazione della quale parlano i Motècallemin, è quella stessa che alcuni filosofi moderni chiamarono: libertà d' indifferenza. Una vera teoria solida della libertà, dève avere due condizioni : 1. cercarne il vero tipo nella nostra coscienza. — 2. distinguere l' essenza pura della libertà dalle limitazioni e dalle imperfezioni che impone la natura umana.

Tutti gli errori in cui sono caduti i filosofi riguardo alla libertà, derivano dalla dimenticanza dell' una o dell' altra di queste condizioni. Per aver mancato alla prima, si gettarono nei due estremi contrarj del determinismo (secondo il quale i motivi determinano invincibilmente la volontà) e della libertà d' indifferenza (che suppone potere l' uomo determinarsi senza motivi) ; due eccessi egualmente irragionevoli, egualmente smentiti da un' analisi esatta della coscienza. — Per avere poi mancato alla seconda condizione altri filosofi caddero in due errori, non meno pericolosi dei primi. — Alcuni trasportando nella natura divina il fatto umano della libertà attribuirono a Dio le esitazioni e le debolezze della nostra imperfetta umana natura ; altri, persuasi della grande separazione che esiste tra Dio e l' uomo, supposero in Dio una libertà sempre eguale ed assolutamente incondizionata. È la libertà d' indifferenza attribuita a Dio: è Dio sempre libero che agisce senza motivo, e crea o distrugge, senz' alcuna legge necessaria della natura. Ecco la determinazione dei Motècallemin. (Maroni).

(b) Quando noi affermiamo che una cosa è possibile, vogliamo dire che la cosa, della quale esprimiamo solo l' idea è, per la sua natura, dotata di tutte le condizioni necessarie perchè possa essere realizzata. In altri termini : la possibilità è il rapporto affermativo tra l' idea di un oggetto e la realtà, l' esistenza di quell' oggetto, l' impossibilità è il rapporto negativo tra gli stessi termini.

Noi applichiamo queste nozioni del possibile e dell' impossibile agli esseri ed ai fatti. — Diciamo che un essere è possibile, quando l' esperienza ce ne mostra la realtà, o quando delle leggi della natura ci fa conoscere l' esistenza della causa, dalla quale dipende la sua po-

Digitized by Google

(27) Cioè, al principio dell' ammissibilità (vedi capitolo 73, nota 98. (Mar.).

(28) Il soggetto che deve sottintendersi alle parole (arabe) אנה יקצד è il Motècallem, o il seguace di quel medoto. (Munk).

(29) Nell' Ibn-Tibbon : וזה שהוא יכוין במחשבתו אל העולם בעצמו או לאיזה חלק שירצה מחלקיו ויאמר זה עובר שיהיה לפי מה שהוא

« Poichè egli (il Motecallem) considera col suo pensiero il mondo stesso, « o una delle sue parti, secondo gli piace, e dice : ciò è possibile che sia « com' è ecc. (Mar.).

(30) V. Kuzari, lib. 5, § 17, art. 3., dove si cita lo stesso argomènto dei Motècallemin, applicato particolarmente al tempo, ossia, all' epoca fissa che diede principio alle cose. V. anche Aharon ben Elia, Albero della vita, cap. 11. dimostrazione 2. (Munk).

(31) È d' uopo rammentarsi che la terra, la quale occupa l' ultimo grado tra gli elementi, è posta al di sotto delle sfere dell' acqua. — Vedi cap. 36 e cap. 72. (Munk).

(32) Letteralmente : *e questa prova si conferma per loro.* (Munk).

(33) Tutto ciò, scrive Moisè di Narbona, è sempre una conseguenza della 10. proposizione, ed essi fanno pei fiori e pel sole lo stesso ragionamento, ma la loro argomentazione si avvalora in quanto che, tutti i fiori nascono e crescono dalla terra e per l' acqua ; dunque, dicono, se nascono di diversi colori, ciò è prova dell' esistenza di un essere determinante. (Mar).

(34) Le due versioni ebraiche, che concordano colla lezione che abbiamo adottata, hanno: באחד מן הפרטים — (Munk).

(35) L' autore vuol dire che quest' argomento ha due lati deboli : primieramente, non ha altra base, che la 10. proposizione, che, come si vide nel capitolo precedente, conduce spesso a delle conseguenze assurde ed in secondo luogo, ciò che i Motècallemin chiamano la determinazione è ammesso anche da alcuni filosofi che professano l'eternità del mondo e che riconoscono in tutte le cose particolari, gli effetti della legge universale ed immutabile, stabilita da Dio ; nè si potrebbe trarre da ciò una prova decisiva pel dogma della creazione. — Vedi la seconda parte di quest' opera, cap. 21 (Munk).

(36) V. la 2. parte, cap. 19 e capitolo precedente, n. 156. (Munk).

(37) Perchè tutti i metodi precedenti sono basati sulle proposizioni dei Motècallemin, le quali contrastano colla natura dell' essere, e dalle quali non risultano che assurdi ; ed invece questo metodo non ha alcun

lizzazione, comunque si operi ; e lo dichiariamo impossibile nel caso contrario. Quanto ai fatti, o passati o futuri, gli elementi dell' estimazione del possibile, sono vari e numerosi. La regola in virtù della quale affermiamo o neghiamo, più generalmente, la possibilità degli esseri è l' esperienza, è sempre un giudizio che esprimiamo, e, come dice l' autore, è mediante l' intelligenza, non l' immaginazione che giudichiamo il possibile e l' impossibile (v. cap. 73, verso la fine della decima proposizione). (Maroni).

Digitized by Google

rapporto colle loro proposizioni, ned è in opposizione colla natura. (Maroni).

(38) Propriamente la preponderanza. Il verbo (arabo) רנח, da cui il nome di azione תרניח, significa far pendere la bilancia *(a)*. (Munk).

(39) Cioè, il Motècallem che trovò questo metodo. (Mar.).

(40) Vuol dire: Ciascuno accorda che ogni cosa deve essere o necessaria o contingente; ma ognuno sa che solo Iddio è di necessaria esistenza; dunque il mondo dev' essere contingente, perchè se fosse di necessaria esistenza, il mondo stesso sarebbe Dio. (Mar.).

(41) V. Schmoelders, Essai, pag. 155 e 156. « Gli esseri possibili non possono, nè esistere, nè non esistere senza una causa distinta. Questa qualità dell' essere possibile è ammessa da tutti; solo si discute sul suo valore, ossia, ciascuno si domanda se è una nozione immediata, o se quest' asserzione ha d' uopo ancora di una prova. Ora è cosa evidente che noi sappiamo ciò immediatamente; poichè un essere possibile essendo suscettivo, prima della sua apparizione della realtà come della non realtà, bisogna assolutamente supporre un motivo che determini l' esistenza o la non esistenza di quest' essere. (Munk).

(42) Vale a dire: nel metodo precedente, si argomenta dalle condizioni o dalle maniere di essere dell' universo e delle sue parti, e quì invece si argomenta dall' esistenza stessa del mondo, che il Creatore preferì alla non esistenza. (Munk).

(43) L' autore vuol dire che il Motècallem prende la parola *possibile* in un senso assoluto, intendendo con quella parola ciò che in realtà può essere o non essere, ed invece il filosofo intende per possibile quello che è in potenza e che una causa necessaria fa passare dalla potenza all' atto. — Per conseguenza, quello che il filosofo chiama possibile è anche necessario, perchè ha una causa efficiente che è necessaria. V. l' introduzione della 2. parte, proposizioni 19 e seg. (Munk).

(44) Nell' Ibn-Tibbon: מקום ספק גדול — (Mar.).

(45) Cioè, perchè si possa dire che un artefice o un efficiente agente con intenzione, diede ad un essere qualsiasi una forma piuttosto che una altra, bisogna primieramente che quell' essere esista, e che non sia la sua esistenza che si contrasti. (Munk).

(46) Nell' Ibn-Tibbon: צורת המיחם — La parola מיחם, significa quel vaso nel quale si scaldano le acque, propriamente una grande cucuma, come: — המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו

« *Dopo versate le acque calde dalla cucuma, non si può mettere acque fredde perchè si riscaldino.* » (Talmud di Bab. Sciabbath fog. 41). — La cucuma ordinaria è chiamata קומקום — V. Misnà, Chelim, cap. 14, § 1. Nel Scem-Tob leggesi מורק — (Mar.).

(a) Nell' Ibn-Tibbon: הברע המציאות על ההעדר — La parola הכרעה, significa propriamente, il pendere della bilancia. (Maroni).

Digitized by Google

(47) Letteralmente: *e che (solo) le due (forme) ammissibili che gli sono attribuiti gli mancavano prima dell' azione di chi diede la preferenza.* (MUNK).

(48) Letteralmente: *non si potrebbe in alcun modo a suo riguardo formarsi questa idea*; ossia, non si potrebbe parlare riguardo a quell' essere di ciò che si chiama la determinazione o la preferenza. Questa idea di determinazione, come dirà l' autore, non può presentarsi che dopo essere stato stabilito che quell' essere uscì dal nulla assoluto, che è precisamente la quistione che si vuol risolvere, per la qual cosa avremmo una petizione di principio *(a)*. (MUNK).

(49) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno: — ההוראה בשהוא — Si deve leggere: ההוראה בשהוא — (MUNK).

(50) Cioè, per una cosa puramente subbiettiva che fosse solamente del dominio dell' idea e del pensiero, e tutta fuori delle quistioni relative all' essere in generale ed alle leggi della natura *(b)*. (MUNK).

(51) Cioè, gli esseri come esistono realmente e ciò che è del dominio dell' intelligenza. (MUNK).

(52) Cioè, le opinioni dei Motécallemin. (MUNK).

(53) Molti mss. della versione d' Ibn-Tibbon, come anche l' edizione princeps, invece di משער *supporre*, hanno מישב *confermare*. (MUNK).

(54) Cioè, il principio di ammissibilità, posto dalla 10 proposizione. (MUNK).

(55) Nell' Ibn-Tibbon: זאת ההעברה הידועה — L' autore vuole dire che tanto il metodo della determinazione, come quello della preferenza, suppongono il principio della ammissibilità, o sono la stessa cosa. (MAR.).

(56) V. il capitolo precedente, 11. proposizione. (MUNK).

(57) Per *Siri* l' autore intende qui gli antichi Dottori dell' epoca talmudica, che parlavano un dialetto caldaico o siriaco (v. cap. 27, nota 2). Il proverbio citato qui è molto usato dai Talmudisti; v. per esempio, Talmud di Bab. trat. Sucà, fog. 26, *a*. La parola הערביים (gli Arabi), nelle edizioni d' Ibn-Tibbon, è un errore di stampa, ed i mss. hanno הארמיים (i Siri) *(c)*.

(a) I logici chiamano petizione di principio, il pigliare per conceduto, quello che è in quistione, e che altri nega. (MARONI).

(b) Nell' Ibn-Tibbon: מחשבי — (MARONI).

(c) Il nome ארם, Siria, che trovasi frequentemente nella S. S. comprendeva varii paesi al nord-est della Palestina, cioè: גשור (Ghesciur), piccolo regno sulla sponda orientale del Giordano, alle falde del Libano; דמשק (Damasco,) grande città nella Celesiria (ora Boca o Bocalbabech); מעכה (Maachà), piccolo regno limitrofo a Ghesciur; e, finalmente, tutto il grande paese della Mesopotamia (ארם נהרים), che si stendeva a levante sino all' Assiria ed al sud sino a Babilonia. Anche i Greci comprendevano col nome di Siria tutti i suddetti paesi (v. Omero, Iliade, v. 4783). Quando poi gli Assiri ebbero steso il loro dominio ed assoggettati anche i Siri, allora, gli orientali chiamarono tutti i paesi di Siria, ad occidente dell' Eufrate Scria (סוריא, non è formato da אסוריא, אשור). I Talmudisti usarono la parola ארמי, per indicare qualunque idolatra; v. Sanhedrin, fog. 82, *a*, Abodà Zarà, fog. 26, *1*. Holim, 97, *a*. Il Patriarca Jacob, nella Scrittura (Deut. 26, 5,) è chiamato ארמי, perchè dimorò alcuni

Digitized by Google

(58) Il modo oscuro e dubitativo che usa Aristotile, parlando della immortalità della parte intelligente dell' anima (v. trat. dell' Anima, libro. 1, cap 4; lib. 2. cap. 2. *(a)*, e Metafisica, 12, 3), fu cagione che i filosofi arabi avessero opinioni divergenti sopra questa importante quistione; e che la maggior parte di essi negasse la permanenza individuale dell' anima, e non attribuisse l' immortalità, se non a quelle anime le quali seppero elevarsi al grado dell' intelletto acquisito. V. il mio articolo Ibn-Roschd nel Diz. delle Scienze filos. t. 3, pag. 170, e vedi capit. 41, nota 1. (Munk).

(59) Letteralmente: *di far uscire il dubbio per l avversario*, ossia di mostrare tutto quel che vi sia di dubbio e contraditorio nell' opinione del filosofo che ammette tanto l' eternità del mondo che l' immortalità dell' anima. (Munk).

(60) Letteralmente: *ciò non riuscirebbe* (ossia, non vi sarebbe contradizione), *se non quando anche l' avversario accordasse a chi eleva l' obbiezione ciò che questi immaginò riguardo alle sue parole* (ossia, alle parole del filosofo) *sulla permanenza delle anime.* (Munk.)

(51) Come fa conoscere Moisè di Narbona, l' autore allude ad Ibn-Sina. Questo filosofo che ammette la permanenza delle anime dopo la morte, vede nell' anima una sostanza affatto indipendente dal corpo, alla quale tuttavia non si applica, nè la categoria del luogo e del dove (האנא), nè quella della situazione (המצב). V. il Compendio di Fisica d' Ibn-Sinà, in Schahrestani, pag. 419 (Trad. tedes. t. 2. pag. 318). Ibn-Sinà credeva potere sostenere che, le anime non avendo, ne luogo, nè situazione, nulla si opponga ad essere infinito il loro numero. Ibn-Roschd, opponendosi a quelli che pretendevano dimostrare il dogma della Creazione, mediante quello

anni nella Mesopotamia. V. Aben Esdra, ivi. Quanto alla lingua aramea (לשון ארמי), detta anche לשון סורסי (v. Talmud di Gerus. Sotà, cap. 7, in principio, e Bereschit Rabbà, sez. 74) e che comprendeva la lingua siriaca ed il caldaico targumico; v. Luzzato, Prolegomeni, p. 55. Rapoport, Erech Millin, pag. 201, e v. anche in quest' opera cap. 27, n. 2. (Maroni).

(a) Aristotile nel Trattato dell' Anima, lib. 1, cap. 4, parla dell' intelligenza in questi termini: « Quanto all' intelligenza sembra essere nell' uomo come una specie di sostanza e non poter essere distrutta. » E dopo aver provato la cessazione di tutto ciò che dipende da qualche modificazione del corpo, soggiunge: ma l' intelligenza è forse qualche cosa di più divino, qualche cosa d' impossibile. Nel lib. 2. cap 2, dopo aver parlato della quistione, se vi sieno nell' anima delle parti distinte e separabili materialmente, soggiunge: Non si potrebbe qui affermare ancora nulla di chiaro, nè dell' intelligenza, nè della facoltà di percepire, ma l' intelligenza sembra essere un altro genere di anima, il solo che possa essere isolato dal resto, come l' eterno si distingue da ciò che perisce. Ma nel lib. 3. cap. 5. parlando dell' intelletto attivo, dice chiaramente, che è separato, impassibile, senza mescolanza con che che sia; che per la sua esseuza è in atto..... e che questa intelligenza sola è immortale ed eterna. Da ciò risultarono veramente molte varie opinioni tra i filosofi arabi, alcuni dei quali ammettevano la permanenza dell' anima individuale, altri la negavano. La dottrina d' Ibn-Roschd ammette che la congiunzione dell' intelletto acquisito coll' intelletto universale, sia il più alto grado di perfezione a cui l' uomo possa arrivare in questa vita, e che, chi non vi giunge, in questa vita, collo studio e colle opere, ritorna dopo la sua morte al nulla ed ai tormenti eterni; poichè, die' egli, la distruzione dell' anima è una cosa durissima. Egli dunque non ammette di eterno se non l' intelletto universale. La permanenza dell' anima individuale è per lui una chimera. Le nozioni generali, che emanano dall' intelletto universale, sono eterne, ma non resta nulla dell' intelligenza individuale. — V. cap. 1. nota 17. (Maroni).

Digitized by Google

della permanenza delle anime, ricusa primieramente di ammettere con Ibn-Sinà, l' esistenza di queste sostanze individuali, pure forme senza materia ; poichè adotta, riguardo alla permanenza dell' anima, l' opinione d' Ibn Badja, della quale in breve, sarà parlato. Poi, parlando della soluzione d' Ibn-Sinà, alla quale allude quì il Maimonide, si esprime in questi termini (Distruzione della Distruzione, prima quistione, versione ebr.) :

ועוד המנע מה שאין תכלית לו על מה שהוא נמצא בפעל שרש ידוע מדעות הפלוסופים בין שהיו גשמים או בלתי גשמים ולא ידענו אחד יפריש בין מה שיש לו מצב ומה שאין לו מצב בזה הענין אלא אבן סינא לבד . . . . . והוא מהבלי הטפלות כי הפילוסופים ירחיקו מציאות מה שאין הכלית לו בפעל בין שיהיה גשם או בלתי גשם לפי שיתחייב ממנו שיהיה מה שאין הכלית לו יותר ממה שאין הכלית לו ואולי אבן סינא אמנם כיון בו לפיים ההמון במה שהורגלו לשמעו מענין הנפש וכו'

« Ed ancora, l' impossibilità dell' infinito, per cio che esiste in atto, è un principio ben noto, insegnato dai filosofi, tanto se tratti si di corpi o di cose incorporee, nè conosciamo a'cuno che abbia fatto a questo riguardo una distinzione tra ciò che ha situazione e ciò che non ne ha, se non Ibn-Sinà solamente. Ma queste sono puerilità, poichè i filosofi negano l' esistenza dell' infinito in atto, tanto per ciò che è corporeo, quanto per quello che è incorporeo, poichè da ciò risulterebbe che vi fosse un' infinito più grande di un altro infinito. Forse Ibn-Sinà volle adattarsi alla maggior parte degli uomini in ciò che sono soliti a udir dire riguardo all' anima, ecc. (Munk).

(62) L' autore si volge qui, come in molti altri passi, al suo discepolo, al quale dedicò quest' opera. (Munk).

(63) Cioè, gli esseri affatto separati dalla corporeità ; in greco, separati dalla estensione (Arist. trat. dell' Anima, lib. 3, cap. 7). Vedi cap. 72. (Munk).

(64) V. la seconda parte di quest' opera, introduzione, proposiz. 16. e v. Compendio del Talmud, trat. יסודי התורה, cap. 2. § 5. — Questa proposizione si applica non solo alle Intelligenze delle sfere, ma anche all' intelletto acquisito, che, come dice l' autore, non è una facoltà in un corpo, e che è la sola cosa che resti dell' anima, dopo la morte. V. c. 72, verso la fine, e cap. 70. (Munk).

(65) Vale a dire : il complesso di tutte le anime non formano che una unità. Questa dottrina della unità delle anime fu professata da Abu-Becr ibn-al Sayeg, o Ibn-Badja, nelle sue lettere di Addio ed in altri scritti. V. il Commento di Moisè di Narbona al nostro passo, ed Ibn-Falkira, Morè-ha-Morè, pag. 65. — Ibn-Roschd proclama la stessa dottrina. Ruben e Iacob, egli dice (l. c.), sono, numericamente, due ; ma sono uno per la loro forma che è l' anima. Ora, se le anime di Ruben e di Iacob

Digitized by Google

fossero numericamente distinte, come sono le loro persone, le loro anime sarebbero due in numero, ma una unità per la forma, onde l' anima avrebbe un anima. Poichè dunque l' anima di Ruben e l' anima di Jacob sono necessariamente una, per la forma, e ciò che è uno per la forma non riceve moltiplicità numerica o la divisione che dalla materia, ne risulta che, se le anime non morissero coi corpi, formerebbero necessariamente, dopo essere separate dai corpi, una unità numerica. » Sviluppata da Ibn-Roschd, in molti dei suoi scritti, questa dottrina, fece una grande sensazione tra i teologi cristiani del secolo 13. ed Alberto il Grande la confutò con uno scritto particolare intitolato : Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanent nisi intellectus unus et anima una. (v. Alberti, Opera, tom. 5. pag. 218 e seg. edizione di Iammy. (Munk).

(66) V. pref. nota 13. (Mar.).

(67) Il verbo (arabo) תנרד, che significa spogliarsi dei proprj vestiti, ha quì il senso di applicarsi con fervore ad una cosa. Il verbo ebraico נחלץ, che hanno quì le due versioni ebraiche, corrisponde esattamente al verbo arabo ed Ibn-Falkira lo spiega con queste parole : — כלומר שהכין נפשו כמי שחולץ בגדיו לעשות דבר — V. Appendice del Morè-ha-Morè, cap. 1. (pag. 142) *(a)*. (Munk).

(68) Cioè, che sia ammissibile per la ragione (ossia, che sia possibile)

(a) Nell' Ibn-Tibbon leggesi : וטי שנחלץ לרבר באלו העטוקות — Il verbo חלץ ha, in ebraico, secondo dicono i Talmudisti (v. Talmud di Bab. Jebamoth, fog. 102, *b*), quattro significati : — 1. ישלוף, *trarre, togliere.* 2. ישויב, *liberare, soccorrere.* 3. יזיין, *armarsi.* 4. ינית, *dare riposo.* — Nel primo senso è usato nella prima conjugazione ; talora neutro passivo, (allontanarsi, separarsi un oggetto da un altro) ; per esempio : ילכו לבקש את ה' ולא ימצאו חלץ מהם « *Andranno a cercare il Signore ma non lo troveranno : Egli si é allontanato da loro* ; e talora in senso attivo (trarre, astrarre una cosa da un' altra ;) per esempio : גם חנים חלצו שד « *Anche le cagne selvaggie trassero fuori* (cioè, porsero) *le mammelle.* (Tren. 4, 3). Così nel senso di togliere una cosa esterna che ricopriva un altra, p. es. : והלצה נעלו מעל רגלו « *Toglierà la sua scarpa dal suo piede.* (Deuteronom. 25, 9).

Nel secondo senso trovasi in נפעל che in פעל, p. es. : — צדיק מצרה נחלץ « *Il giusto è liberato dall' angustia.* (Prov. 11, 8) — כי הלצת נפשי ממות « *Poiché mi salvasti dalla morte.* (Salm. 16, 8). Nel terzo senso abbiamo esempi nella prima e nella seconda conjugazione, p. es. : נחנו נעבור חלוצים « *Noi passeremo armati.* (Lev. 32, 32), החלצו מאתכם אנשים « *Armatevi alcuni.* (Lev. 31, 3). È in questo senso che i guerrieri sono chiamati חלוצי צבא (combattenti,) espressione che, secondo altri, è del primo senso, perchè snudano la spada, ossia la traggono dal fodero.

Finalmente, per il quarto senso, citasi il verso : ועצמותיך יחלץ « *Darà riposo alle tue ossa.* (Isaia, 58, 11.) Tutti questi vari significati, si uniscono in quelli di togliere, separare, poichè soccorrere, liberare, salvare, è togliere dalla pena, dall' angustia, dal pericolo ; invigorire è togliere la debolezza ; armarsi è separarsi dagli altri cittadini per andare a combattere; Ed anche in questo senso gli abiti sono chiamati מחלצות (Zac. 3, 4,) e le armature sono dette הליצות (Sam. II. 2, 21), perchè si mettono e si levano di dosso. Il vero שלף differisce da חלץ, in questo; che שלף significa trarre con dolcezza in segno di acquisto (Ruth, 4, 7), e חלץ, trarre con violenza, in segno di disprezzo. (Deut, 25, 9. (Maroki).

Digitized by Google

tutto quello che è immaginabile. (Mar.).

(69) Nell' Ibn-Tibbon: בעל הראיה — (Mar.).

(70) Vale a dire: mostrano in questo modo che chi professa l' eternità del mondo arriva necessariamente a questo risultato, che vi sieno degli infiniti gli uni più grandi degli altri, il che è un assurdo. (Munk).

(71) Cioe, applicano lo stesso ragionamento alla sfera celeste, la quale cominciando da due epoche differenti ed anteriormente, avrà compiute delle rivoluzioni evidentemente più numerose le une delle altre, e che tuttavia le une e le altre sono infinite. V. Kuzari, lib. 5, § 18, articolo 1. (Munk).

(72) Le rivoluzioni più lente sono evidentemente meno numerose di quelle che sono più rapide, e tuttavia le une e le altre, nell' ipotesi dell' eternità del mondo, sarebbero infinite. V. Kuzari, l. c. (Munk).

(73) Vale a dire: applicano pure lo stesso ragionamento agli accidenti di ogni specie, sopravvenuti successivamente gli uni agli altri, e che nell' ipotesi della eternità del mondo, formerebbero una serie infinita. (Munk).

(74) Nell' Ibn-Tibbon: שהם ימינו; deve leggersi שהם ימנו, che essi contano. (Mar.).

(75) L' osservazione dell' autore si applica in generale ai diversi casi che furono annoverati; e vuol dire che, tanto nella serie delle creature di una medesima specie, quanto nella serie delle rivoluzioni della sfera ed in quella degli accidenti, ed in generale, nell' infinito per successione o per accidente, non solo considerano come realmente esistenti tutte le individualità e tutte le manifestazioni particolari che cessarono di esistere, ma sono anche immaginate come cose limitate, da poter essere considerate come una moltitudine infinita di unità in quella serie che si vuol stabilire. Quanto alle parole e come se fossero cose determinate (limitate), l' autore indica particolarmente le rivoluzioni delle sfere celesti, che i Motècallemin considerano egualmente come una moltitudine numerica; ma, in realtà, il moto circolare non ha nè principio, nè fine, e per conseguenza, i moti delle sfere non potrebbero essere numerate. — (V. questo cap nota 21). Fu per consiglio dell' autore stesso, che Ibn-Tibbon tradusse: דברים שיש להם התחלה מסויימת — (Munk).

(76) Vale a dire: aggiungono a quella moltitudine numerica immaginaria, o ne detraggono, per mostrare che, nell' ipotesi dell' eternità del mondo, si arriverebbe a questo risultato, che vi sieno due o tre infiniti; gli uni più grandi degli altri. (Munk).

(77) Letteralmente: *percosse sul cervello* o *sul capo (a)*. — Anche i Talmudisti usano l' espressione מחו לה אמוחא, parlando di una proposizione della quale sia stata mostrata la nullità. V. Talmud di Babilon, trattato Meghillà, fog. 19, *b*, ed il trattato Soferim, cap. 2, § 11. (Munk).

(*a*) Così nell' Ibn-Tibbon: הכה על קדקד זאת ההקדמה — (Maroni).

Digitized by Google

(78) Letteralmente: *scopri i luoghi dell' errore in tutte le sue particolarità, come lo troverai chiaro ed evidente con un esame spogliato di parzialità*, ecc. (Munk).

(79) Non abbiamo alcuna notizia di quest' opera di Al-Farabi, che neppure Mosè di Narbona, nel secolo 16. non potè procurarsi. — Questo commentatore crede che Ibn-Roschd abbia tratti dall' opera di Al-Farabi i principali argomenti che allega contro i Motècallemin riguardo a questa quistione. V. Distruzione della Distruzione, quistione 1. e 3. ed il commento di Mosè di Narbona al nostro passo. Il principale argomento è indicato dal nostro autore medesimo con queste parole: e come se fossero cose limitate. V. nota 75. ed il commento dell' Efodi alle parole וכבר הכה *(a)*. (Munk).

(80) Così nell' Ibn-Tibbon: בכונה ורצון ובחירה — (Munk).

(81) Si vede che le prove allegate dai Motècallemin a fine di stabilire l' esistenza di Dio sono del genere di quelle che si chiamano prove fisiche. Potrebbe sembrare che i metodi annoverati in questo capitolo, e particolarmente il primo ed il secondo avessero per base il principio di causalità, e tuttavia si vide che i Motècallemin rigettano questo principio in un modo assoluto. Ma la contradizione non è che apparente. Pei Motècollemin, la prova dell' esistenza del Creatore risulterebbe immediatamente da ogni cosa di nuovo prodotta o creata, che, secondo loro, ha bisogno della azione diretta della divinità per passare dal non essere all' essere; e se, per arrivare sino al Creatore, ci fanno risalire per una serie di creazioni che sembrano esser prodotte le une dalle altre, non è che per mostrare che la serie delle trasformazioni sarebbe infinita, se non ci arrestassimo ad una prima creazinne; e che quelli stessi i quali ammettono nella natura una serie di cause e di effetti, sono costretti ad arrestarsi ad una prima cosa creata, la quale non abbia avuto altra causa se non la volontà del Creatore. Per loro nulla è causato, ma tutto nella natura è fatto o creato; ed anche evitano accuratamente, nelle loro argomentazioni, di servirsi della parola causa e ricusano di adottare la denominazione di causa prima, usata dai filosofi per indicare Iddio. V. al principio del cap. 69. Molti dei metodi annoverati in questo capitolo furono adottati dai teologi ebrei del medio evo. V. Saadià, Credenze ed Opinioni, lib. 1, cap. 1.; Behajè Doveri dei Cuori, lib. 1, cap. 5. I Caraiti particolarmente imitarono sopra questo punto, come su molti altri, le argomentazioni del Calam arabo. V. Kuzarì, lib. 5, § 18. (Munk).

(a) Ecco le parole dell' Efodi: זאת ההבאה הביאה אבן רש"ר בנ' מספרו וזה כי הפחות והיותר אמנם יצרק על מי ש יש לו התחלה אמנם בזה שאין לו התחלה אין לו פחות ולא יותר כענין בזה שאין לו תכלית — Vuol dire, che tutto quello che non ha nè principio, nè fine, non può essere suscettivo di aumento, nè di diminuzione, come non lo è ciò che è infinito. (Maroni).

Digitized by Google

CAPITOLO LXXV.

In questo capitolo ti dichiarerò anche le prove dell' unità (di Dio), secondo il sistema dei Motècallemin. Questo essere, dicono, che l' universo indica come quegli che ne è l' artefice ed il produttore, è uno; ed i loro metodi principali a fine di provare l' unità sono due (1): il metodo dell' ostacolo scambievole e quello della diversità reciproca (2).

I.

Il PRIMO METODO, cioè quello dell' ostacolo scambievole è quello che è preferito dalla grande maggioranza. Ecco qual ne sia il senso. Essi dicono: Se l' universo avesse due Dei, bisognerebbe che l' atomo, il quale (in principio) non potrebbe esser privo di uno dei due (accidenti) opposti (3), fosse privo (4) di ambedue insieme, il che è inammissibile, o che i due opposti fossero riuniti insieme nello stesso tempo e nello stesso substratum, che è pure inammissibile (5). Se, per esempio, l' atomo o gli atomi che uno (dei due Dei) volesse ora rendere caldi, l' altro volesse renderli freddi, ne risulterebbe, o che non sarebbero nè caldi, nè freddi, poichè le due azioni si farebbero ostacolo scambievolmente (il che è inammissibile, giacchè ogni corpo riceve uno degli accidenti opposti), o quel corpo sarebbe insieme caldo e freddo (il che è impossibile). Così, se uno dei due volesse mettere in moto un corpo, potrebbe avvenire che l' altro volesse metterlo in riposo; e ne risulterebbe che non sarebbe nè in moto, nè in riposo, o che sarebbe insieme in moto ed in riposo.

Questa specie di argomentazione è basata sulla quistione

Digitized by Google

dell' atomo, che è (l' oggetto del) la loro prima proposizione sull' ipotesi della creazione (perpetua) degli accidenti (6) e sulla proposizione la quale dice che le privazioni delle capacità sono cose positive che hanno d' uopo di un efficiente (7) = Ma se alcuno dicesse che la materia inferiore, nella quale, secondo l' opinione dei filosofi, si succedono la nascita e la distruzione, è diversa della materia superiore (ossia, ciò che serve di substratum (8) alle sfere celesti), come ciò fu dimostrato (9), e si volesse sostenere che vi fossero due Dei, uno dei quali governasse la materia inferiore, nè la sua azione si estendesse alle sfere ; e l' altro governasse le sfere e la sua azione non si estendesse alla materia elementare (10), come pretendevano i dualisti (11), una tale opinione non condurrebbe per alcun modo ad un ostacolo scambievole (12). E se alcuno obbiettasse che ciò sarebbe attribuire un' imperfezione a ciascuno dei due, perchè l' uno non disporrebbe di quello onde l' altro dispone, si potrebbe rispondere che ciò non costituisce imperfezione riguardo alcuno dei due, poichè quella cosa alla quale la sua azione non si estende è a suo riguardo impossibile, e non poter fare l' impossibile non costituisce un' imperfezione nell' artefice (13), come per noi unitari, non vi é imperfezione nel Dio unico, perchè non può riunire i contrari in un soggetto, e perchè il suo potere non si estende, nè a ciò, nè ad altre simili impossibilità.

Essendosi dunque avveduti della debolezza di questo metodo, benchè qualche cosa ad esso li chiamasse (14), passarono ad un altro metodo.

II.

SECONDO METODO. Se vi fossero due Dei, eglino dicono, bisognerebbe che avessero qualche cosa che loro appartenesse in comune, e qualche altra cosa che appartenesse ad uno dei due, senz' appartenere all' altro, e per cui fosse la loro diversità reciproca (15). Questo è un metodo filosofico é (veramente) dimostrativo, purchè sia proseguito (16) e ne sieno dichiarate le premesse. Io stesso lo dichiarerò quando

Digitized by Google

rapporterò le opinioni dei filosofi su questa materia. Ma questo metodo non potrebb' essere seguito secondo il sistema di quelli che ammettono gli attributi (17) ; poichè, secondo loro, vi sono nell' Essere eterno (18) molte cose, le une differenti dalle altre, l' idea della sapienza essendo per loro una cosa distinta dall' idea della potenza, e così l' idea della potenza distinta dalla volontà. Non sarebbe dunque impossibile, secondo quel sistema, che ciascuno dei due Dei contenesse molte idee, alcune delle quali avesse in comune coll' altro (Dio), e per alcune altre differisse.

III.

TERZO METODO. Vi è ancora un altro metodo che ha d' uopo di una delle ipotesi ammesse dai seguaci di questo sistema (19). È che molti tra loro (i Motècallemin), e sono i più antichi, credono che Dio voglia per una volontà, la quale non sia un' idea aggiunta all' essenza del Creatore, ma che sia una volontà senza substratum. Secondo questa ipotesi (20), che abbiamo dichiarata, della quale però è difficile, come vedi, farsi un' idea (21), eglino dicono: La volontà unica che non è in un substratum, non potrebbe appartenere a due; poichè, soggiungono, una causa unica non potrebbe produrre due risultati per due essenze (diverse) (22). Ciò è, come ti feci osservare, spiegare una cosa oscura, con ciò che è ancora più oscura (23), poichè quella volontà della quale essi parlano, non potremmo formarcene un' idea, ed alcuni fra loro la credono impossibile, e quelli stessi che l' ammettono vi riconoscono difficoltà senza numero (24), essi tuttavia la prendono per prova dell' unità (di Dio).

IV.

QUARTO METODO. L' esistenza dell' azione, essi dicono, prova necessariamente che vi sia un agente, ma non prova che vi sieno molti agenti ; comunque si pretenda che Iddio sia, due, o tre, o venti, o qualsiasi numero (25), e ciò è

Digitized by Google

chiaro ed evidente. E se alcuno opponesse, non essere da questa prova dimostrato che la pluralità in Dio sia impossibile ma solo essere dimostrato che se ne ignora il numero, e che, per conseguenza può essere che vi sia un Dio, o che ve ne sieno molti (26); quegli (27) compierebbe la sua dimostrazione dicendo: « Nell' esistenza di Dio non vi è possibilità, ma è (un essere) necessario, e per conseguenza la possibilità della pluralità (in Dio) è inammissibile. » = Ecco in qual modo argomenta l' autore di questa dimostrazione; ma l' errore vi è evidentissimo. In fatti, è nell' esistenza stessa di Dio che non vi è possibilità, ma nella conoscenza che noi abbiamo di lui, vi è possibilità; poichè, essere possibile per la scienza, è ben altra cosa che essere possibile in realtà (28). Potrebb' essere dunque, che Dio non fosse nè tre, come credono i cristiani, nè uno, come crediamo noi (29). Ciò è chiaro per chi imparò a conoscere in qual modo le conclusioni risultano dalle premesse (30).

V.

QUINTO METODO: Uno dei moderni pretese aver trovato un metodo dimostrativo per (provare) l' unità; è quello detto del bisogno, ed eccone la spiegazione. Egli disse: = O era cosa facile per un solo (Dio) il produrre tutto ciò che esiste, ed allora un secondo sarebbe superfluo e non ve ne sarebbe bisogno; o quest' universo non poteva essere compiuto e posto in ordine che da due insieme, ed allora ciascuno dei due, avendo bisogno dell' altro, sarebbe affetto di impotenza e non basterebbe per sè stesso. Questo non è che un ramo del metodo dell' ostacolo scambievole (31), ed ecco ciò che si potrebbe opporre a questa specie di argomentazione. Non si chiama impotente chiunque non faccia quel che non è nella sua natura di fare; poichè non diciamo di un individuo umano che sia debole, perchè rimuovere non possa mille quintali (32), nè si attribuisce impotenza a Dio, perchè non possa corporificarsi, nè creare un suo simile, nè creare un quadrato il cui lato sia eguale alla diagonale. Così non potremmo dire

Digitized by Google

che fosse impotente perchè non creasse egli solo, giacchè (secondo l' ipotesi) sarebbe nelle condizioni dell' essere divino che vi fossero due Dei (33), nè in ciò vi sarebbe (scambievole) bisogno, si anzi una necessità, ed il contrario sarebbe impossibile (34). = Come dunque, secondo il loro sistema, non potremmo dire che Dio sia impotente, perchè non possa produrre un corpo se non creando prima degli atomi e riunendoli con degli accidenti che vi crea, (cosa che non chiamano nè bisogno, nè impotenza, essendo impossibile il contrario,) così il dualista (35) dirà: È impossibile che uno (dei due Dei) agisca solo, nè ciò costituisce impotenza per alcuno dei due, poichè pel loro essere è una condizione essenziale l' essere due (36).

Alcuni tra loro, stanchi d' inventare artificj, dicevano che l' unità di Dio deve essere accettata come dogma religioso (37); ma i Motècallemin molto biasimavano questo e mostravano disprezzo per chi lo disse. Ma io credo che chi disse questo fosse un uomo di spirito rettissimo al quale repugnasse l' accettare sofismi (38); nè avendo udito nelle loro parole nulla che fosse realmente una dimostrazionè, nè trovandosi tranquillo nel proprio spirito per quello ch' essi pretendevano esserne una, diceva essere questa una cosa che si doveva accettare come una tradizione religiosa. In fatti, coloro non riconobbero alcuna legge fissa della natura (39) dalla quale si possa trarre un vero argomento; nè concessero all' intelligenza alcuna innata precisione (40) mediante la quale si possano fare delle conclusioni vere. Tutto ciò fu fatto con intenzione a fine di supporre un universo che ci permetta di dimostrare ciò che non è dimostrabile, cio che ebbe per risultato di renderci incapaci di dimostrare quel che può essere dimostrato. Non resta che farne appello a Dio ed agli uomini giusti e dotati d' intelligenza.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO LXXV.

(1) L' autore dice quì essere due i metodi seguiti dai Motècallemin, per provare l' unità di Dio, sebbene dopo ne aggiunga altri tre, e poi anche l' opinione di quelli i quali dicono che debba essere accettato, quel principio, come dogma religioso; perchè quei due primi metodi sono i principali, e com' egli stesso dichiara; cioè, il primo metodo perchè è basato, come nota l' autore stesso, sopra tre principali delle proposizioni dei Motècallemin, ossia, la 1. la 4. e la 7; ed il secondo metodo perchè è un metodo filosofico e dimostrativo, sebbene non possa convenire ai Motècallemin, che ammettono gli attributi. Quanto al terzo metodo si appoggia ad una ipotesi che non si trova tra le proposizioni dei Motècallemin; il quarto è evidentemente erroneo; ed il quinto finalmente non è che una diramazione del primo. Nell' Ibn-Tibbon leggesi: ואמהות דרכיה (*i principali loro metodi*). La parola אמהות, da אם, *madre*, significa nel linguaggio rabbinico, le parti principali dalle quali una cosa deriva. (v. Misnà, part. 1. Pea, cap. 3, § 4.) (MAR.).

(2) Si vedrà da ciò che segue, che questi due metodi (ai quali se ne aggiungono altri tre) sono indiretti; poichè dimostrano l' unità di Dio, mostrando che la supposizione del contrario, ossia, del dualismo *(a)*, con-

(a) Quì parlasi come ognuno ben comprende, del dualismo religioso, al quale si oppone il monoteismo. Questo dualismo consiste nel supporre due principj, due Dii; o in altri termini, due esseri increati, indipendenti vicendevolmente e coeterni. Tutta l' antichità cercò l' idea di Dio nelle cose fuori dell' uomo, nelle forze della natura; nè andò guari che l' analisi le fece scoprire nella natura stessa una dualità. Nell' ordine fisico vide la produzione e la distruzione, il giorno e la notte, il caldo ed il freddo; nell' ordine morale l' amore e l' odio, nell' ordine intellettuale la verità e l' errore; e ciò la condusse a supporre due principj dell' universo, due potenze egualmente attive ed intelligenti, due Dei, personali e liberi, l' uno dei quali fosse autore del bene, l' altro autore del male. Siccome poi, nulla poteva risultare da questi due principj equipotenti, eternamente in presenze ed in opposizione, da questa lotta perpetua, si cercò una terza potenza superiore, che, per una inesplicabile necessità, li mantenesse ambedue nello stato di lotta e che deve terminare colla vittoria del bene. Tale è la religione di Fo o Budda, professata dalla China e dal Giappone, che riconoscono una trinità (Sanzai), cioè il fecondatore, che è il cielo colle stelle; la materia fecondata, che è la terra col fuoco, l' aria e l' acqua; e, finalmente, l' uomo che esiste per ordine degli altri due, e che ha la sua personificazione nell' Imperatore, come la sommità di quell' ordine. Tale è pure la trinità dei Persiani, pei quali il bene è personificato in Ormuz, pura luce; il male in Ariman, le tenebre; e Zervane Akerene o il tempo assoluto, (l' eterno), è il principio supremo, moderatore di ambedue. Tale ancora è la trinità degli Indiani tre poteri dominanti: Brama, il creatore, Siva, il distruttore, Wisnù, il conservatore, e così le varie trinità degli Egiziani, l' ultima delle quali è Osiride, Iside ed Oro. La religione di Zoroastro (v. più avanti questo capitolo, nota, 11.) credesi essere la più perfetta espressione di questo sistema; ma veramente, il dualismo in tutta la sua nudità, fu ammesso dai Maguziani, setta particolare della religione dei Magi (v. questo cap. nota 11.), della quale sfigurava i principj.

Quanto al dualismo filosofico, può considerarsi come l' idea generale della coeternità e dello sviluppo simultaneo del formativo col formato, della natura naturante colla natura naturata; quindi due essenze differenti, una delle quali è la negazione dell' altra; la materia e lo spirito, la materia prima priva di ogni forma, di ogni virtù, di ogni qualità positiva; e lo

Digitized by Google

duce all' impossibile o all' assurdo. È difficile tradurre esattamente i due termini arabi usati dai Motècallemin per indicare questi due metodi; e che sono due nomi di azione della 6. forma mediante la reciprocità. — Il verbo תמאנע significa impedirsi l' un l' altro, essere un ostacolo l' uno per l' altro. Ibn-Tibbon attribuiva, senza dubbio lo stesso senso alla parola המנעות, che usa nella sua versione, ma Al-Harizi fece un controsenso traducendo: דרך הנמנע, il *metodo dell' impossibile*. Be'hajè che dà sull' unità di Dio una dimostrazione combinata del 1. e del 5. metodo dei Motècallemin, vi usa pure la parola תמאנע, nel senso che abbiamo indicato. V. Doveri dei cuori, lib. 1, cap 7. (7. dimostrazione) dove si legge (vers. ebr.): ואלו היה אפשר להיות יותר מאחד היה אפשר שתהיה ביניהם מחלוקת בבריאת הברואים — (la parola מחלוקת è la versione della parola araba תמאנע, usata dall' autore Be'hajè.) Il verbo תגאיר, significa differire reciprocamente, ed esprime la non identità di due cose. Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon si legge: — דרך ההמנעות ודרך ההשתנות והחלוק — La parola והחלוק, non si trova, nè nei mss. ne nell' edizione princeps. Alcuni mss. hanno: — ודרך ההשתנות ודרך החלוף והחלוק; è evidente che la versione d' Ibn-Tibbon traduceva la parola araba אלתגאיר, in due modi diversi e che i copisti riunirono insieme le due traduzioni, una delle quali era probabilmente scritta in margine. (Munk).

(3) V. cap. 73, 4. proposizione. (Munk).

(4) Letteralmente: *nudo (denuè)*, e così nella versione ebraica — ערום — (Mar.).

(5) Secondo i Motècallemin è inammissibile che vi sia un atomo senza un qualsivoglia accidente (proposizione 4.); e malgrado il principio dell' ammissibilità, essi convengono che la riunione dei contrari è inammissibile (proposiz. 10.). (Mar.).

(6) V. ivi. 6 proposizione. (Munk).

(7) V. ivi, 7. proposizione, alla quale, come si vide, si lega alla 4. proposizione. (Munk).

(8) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si legge נושא, ma i mss. e l' ediz. princeps hanno נושאי al plurale. (Munk).

(9) Riguardo alle due materie, v. cap. 72. L' autore vuol mostrare qui che questo primo metodo è basato sulla dottrina degli atomi e che non ha alcun valore pel filosofo che riconosce come principj dell' universo due materie, quella degli elementi e quella delle sfere celesti, e l' etere. (Munk).

(10) La parola היולי, formata dalla parola greca *hile*, indica, prin-

spirito o piuttosto l' intelligenza infinita, contenente in sè tutte le forme possibili, sorgente unica dell' ordine, della forza efficace e della vita. Questo dualismo dominò le dottrine dei più celebri filosofi greci.

Finalmente nel medio evo i Gnostici riprodussero il dualismo sostituendo a Siva, Satana, principio del male, prodotto dall' abisso del male. (Maroni).

Digitized by Google

cipalmente, la materia sublunare, o quella dei quattro elementi, opposta al quinto corpo *(a)*. (MUNK).

(11) Il nome (arabo) תנויה (dualisti) presso gli autori arabi, abbraccia le diverse sette che ammettevano due principj supremi, eterni e necessari, affatto indipendenti l' uno dall' altro, quello della luce e quello delle tenebre e che si distinguevano dai Magi o discepoli di Zoroastro *(b)* in quanto che quest' ultimi subordinavano il principio delle tenebre a quello della luce. V. Scharestani, pag. 188 e seg. (trad. ted. tom. 1. pag. 285 e seg.) L' autore vuol dire: se si sostenesse che le due materie sieno rette da due intelligenze o due divinità, affatto indipendenti una dell' altra, come due principi ammessi dai dualisti. (MUNK).

(a) Propriamente, la materia prima. (V. cap. 69 ed Ibn-Tibbon, Glossario de' termini tecnici alle parola היולי). (MARONI).

(b) Pare che Hom od Hianens, primo legislatore dei Persi, abbia sotto il regno di Scemscid, istituito i Magi, conservatori e maestri della Legge a lui rivelata. La parola Mag, o Mog, in pelvi, significa sacerdote, ed in antico irlandese mog o mag, vuol dire sapienza. — I Magi formavano una tribù particolare, somigliante ai Leviti d Israel ed ai Caldei di Assiria, coi quali vengono spesso confusi. Mai però costituirono una casta ereditaria, ma si sceglievano dal fiore di tutte le tribù ed erano educati gradualmente, dovendo subire lungo noviziato di pazienza. Ad essi apparteneva tutto ciò che riguarda la religione e la scienza, interpretare i libri sacri, osservare il corso degli astri, e da questi e dai sogni indovinare l' avvenire. Anche negli affari pubblici avevano mano, educavano il re, sedevano in consiglio e nei tribunali, partecipavano all' amministrrzione del regno, benche non avessero lo scettro, e coll' autorità del cielo limitavano talvolta quella del monarca. Erano quasi gli stessi ufflej che avevano i Sacerdoti di Egitto chiamati חַרְטֻמִּים *(Geroglificatori)*, מְכַשְּׁפִים *(Stregoni)*, ed anco semplicemente, חֲכָמִים *(Sapient)*: e così quelli di Babilonie detti pure — חַכְמַיָּא · חַרְטֻמִּים · מְכַשְּׁפִים, ed anche אַשָּׁפִים *(Astrologi)*, גָּזְרִין *(Aruspici)* e כַּשְׂדִּים *(Caldei)*.

Assai difficile sarebbe il poter dire qual fosse l' antica dottrina dei Magi, medo-battriani, ma tutta l' antichità attribuisce loro il culto del fuoco unito al Sabeismo ed all' astrologia elementi quasi comuni alle antiche religioni, le quali ammettevano due principj raffiguranti nella luce e nelle tenebre, che rappresentavano il bene ed il male. La riforma introdotta, più tardi da Zoroastro nella dottrina dei primi Magi, impedisce di conoscerla con precisione, e di comprenderne il senso primitivo.

Quanto a Zoroastro è uno di quei gran nomi, intorno al quale la tradizione accumula i fatti più lontani e più differenti. Il primo a nominar Zoroastro è Platone, nè mancarono poscia leggende favolose intorno all' esser suo. Alcuni non videro nella parola Zoroastro che una personificazione astronomica, altri sospettarono essere, piuttosto che un nome proprio, un titolo ed una denominazione simbolica da lui stesso scelta nell' intraprendere la riforma; ed altri ancora opinarono che la storia di Zoroastro rappresenti, non tanto l' autore o gli autori di quella dottrina, quanto la dottrina stessa e le sue trasformazioni. Gli Orientali si accordano in ritenere sua patria Ourmiagh nell' Aberbaidgian, anticamente Atropatene, ma non sono concordi in quanto all' epoca in cui visse, poichè alcuni il collocarono seimila anni av. l' E. V.; altri il fanno rimontare ad una antichità incalcolabile: autori più moderni lo fanno contemporaneo di Nino, 12. secoli avanti l' E. V., e finalmente, vi è chi lo dice essere stato al tempo di Dario d' Istaspe. Del resto egli era un Mago della Media settentrionale, e dicono che conoscesse i Caldei di Babilonia ed anche i Dottori ebrei diffusi nella Persia. Certo è che Zoroastro non fondò di nuovo, ma riformò; e ciò è dimostrato dallo stesso suo codice, dove tutto è regolato e definito, ma men vasto e meno grandioso degli antichi libri sacri.

Il corpo della Legge di Zoroastro chiamasi Zendavesta, o parola vivente, ed è diviso in due parti scritte in lingue diverse. Lo Zendavesta, come tutti i codici delle antiche religioni, non offre un sistema compiuto di cosmogonia, ma solo una leggenda, e neppur questa ordinata e piena, ma vi ha molta parte l' arbitrio nello scegliere e disporne le sparse membra. Dicono cha Zoroastro sia stato ucciso, insieme a molti altri sacerdoti o magi, da Argiasp re degli Suti ch' egli voleva convertire alla sua religione. (MARONI).

Digitized by Google

(12) Vale a dire : non risulterebbe la difficoltà indicata dai Motècallemin atomisti ; poichè i due Dei potrebbero benissimo agire uno accanto all' altro, senza farsi scambievolmente ostacolo. (MUNK).

(13) Letteralmente : *e non vi è imperfezione nell' artefice, perchè non ha potere sull' impossibile.* (MUNK).

(14) Vale a dire : I Motècallemin si avvidero che questo metodo non aveva alcun valore pel filosofo che riconosceva come principj di ogni cosa la materia e la forma, e che distingueva tra la materia degli elementi e quella delle sfere celesti, quantunque per loro stessi questo metodo avesse qualche cosa di assai plausibile e che dovessero esservi trascinati dalla ipotesi degli atomi, secondo il quale tutto l' universo si compone di particelle indivisibili, affatto simili e suscettive degli stessi accidenti. (MUNK).

(15) L' autore non si spiega quì in una maniera esplicita e non termina la spiegazione di questo metodo ; ma, come si vedrà, lo indica come un metodo filosofico e dimostrativo, promettendo di esporne il senso più tardi. Il passo, al quale egli allude, si trova al capitolo primo della 2. parte, dove l' autore si esprime in questi termini : « Vi è ancora un altro metodo per dimostrare l' incorporeità e stabilire l' unità (di Dio) : Cioè : Se vi fossero due Dii, bisognerebbe necessariamente che avessero una cosa che loro appartenesse in comune, cioè, la cosa per la quale ciascuno dei due meritasse di essere (chiamato) *Dio*, ed una cosa pure necessaria, dalla quale derivasse la loro distinzione reciproca, in guisa che fossero due ; tanto se ciascuno dei due avesse una cosa che l' altro non avesse, ed allora ciascuno dei due sarebbe composto di due cose e niuno di loro sarebbe causa prima, nè essere necessario per sè stesso, ma ciascuno di loro avrebbe delle cause, come fu dichiarato nella 19. proposizione (dei filosofi) ; quanto se la cosa distintiva si trovasse in uno dei due, ed allora quello dei due che avesse le due cose non sarebbe essere necessario per sè stesso. » V. l' introduzione della 2. parte, proposizioné 19. e 21. (MUNK).

(16) Cioè, *purchè se ne termini la spiegazione.* (MUNK).

(17) L' autore vuol dire : Se è vero che da un lato questo metodo potrebbe anche convenire ai filosofi, dall' altro non potrebbe convenire ai Montècallemin, che ammettono gli attributi ; poichè, nel sistema degli attributi, potrebbero esservi due Dei, ciascun dei quali avesse degli attributi differenti. (MUNK).

(18) L' Al-Harizi traduce : שהקדמון אצלו יתברך , ed invece l' Ibn-Tibbon : שהקדמון יתעלה אצלו — (MUNK).

(19) Cioè, del sistema dei Motècallemin. L' autore vuol dire, che questo 3° metodo ha d' uopo di una nuova ipotesi, che non si trova tra le proposizioni dei Motècallemin annoverate di sopra. (MUNK).

(20) Le due versioni ebraiche hanno אלו ההקדמות . al plurale, e così uno dei mss. di Leida ; ma tutti gli altri mss. in singolare. V. il Commento d' Ibn-Caspi, pag. 84 e la nota, pag. 86. (MUNK).

Digitized by Google

(21) Letteralmente: *la cui concezione è quale tu la vedi*, vale a dire, che e per la sua natura inconcepibile. La versione d Ibn-Tibbon aggiunge la parola רחוק, *inverosimile, difficile*. Questa lezione non si trova che in uno dei mss. di Leida. (MUNK).

(22) Vale a dire: questa volontà divina che non ha substratum, non può essere che una causa di una semplicità assoluta, nè potrebbe produrre due effetti differenti, e, per conseguenza, non potrebbe appartenere a due Dii. Quella ipotesi della volontà senza substratum, somiglia ad un' altra ipotesi, egualmente incomprensibile, della quale già si parlò; ossia, (l' ipotesi) dell' accidente senza substratum che, secondo alcuni Motècallemin, Dio creerebbe per distruggere il mondo. V. cap. 73, proposizione 6 (MUNK).

(23) V. cap. 74, metodo 7°. (MUNK).

(24) Letteralmente: *E secondo quelli che l' ammettono per opinione, sopravvengono dei dubbi che non potrebbero essere contati.* Nella versione d' Ibn-Tibbon, traducesi inesattamente: שאי אפשר לדחותם, *che è impossibile respingere*, o *confutare*. Al-Harizi dice più esattamente: לא יספרו — (MUNK).

(25) Cioè; l' azione che si mostra nel complesso dell' universo, prova in generale che debba esservi un agente, ma non si potrebbe dimostrare, mediante quest' azione, che vi sieno molti agenti di un numero fisso, qualunque sia questo numero. Per conseguenza, non potendo essere dimostrata la pluralità in Dio, ne risulta che Dio è uno. (MUNK).

(26) Letteralmente: *è possibile che (Dio) sia uno, ed è anche possibile che sia moltiplice*; vale a dire: nulla si oppone che si ammetta in generale l' esistenza di più Dei benchè non se ne possa fissare il numero. (MUNK).

(27) Cioè, l' autore di questo metodo (MUNK).

(28) Dio è in sè stesso quello che è; unità o pluralità, è l' essere necessario. Se noi veggiamo in lui la possibilità di essere uno o altro numero determinato, questa possibilità non è che nel nostro pensiero e non affetta l' essenza divina. (MUNK).

(29) Letteralmente: *E forse, come i cristiani credono che sia tre, senza che sia così; anche noi crediamo che sia uno, senza che la cosa sia così*; vale a dire: quest' argomentazione essendo insufficiente per provare la non pluralità di Dio, potrebb' essere che la nostra credenza non fosse più vera di quella dei cristiani e che Dio non fosse, nè *uno*, nè *tre*, ma una pluralità qualsiasi. Nella versione d' Ibn-Tibbon si deve leggere: שהם שלישה ואינו כן, come hanno i mss. e l' ediz. *princeps*. Le parole ואינו כן mancano nelle nostre edizioni. (MUNK).

(30) Cioè, per chi studiò bene le regole della dimostrazione e che non fa dei falsi sillogismi. (MUNK).

(31) In fatti, questi due metodi (il 1°. ed il 5°.) furono confusi in un solo da molti teologi ebrei che presero dai Motècallemin. V. Saadià, *Cre-*

Digitized by Google

denze ed opinioni, lib. 2°. al principio del cap. 3°.; Behajè, *Doveri dei cuori*, lib. 1. cap. 7, dimostrazione 7. (MUNK).

(32) Nell' Ibn-Tibbon : אלף ככר, *mille talenti*. (MAR.)

(33) Letteralmente: *poichè sarebbe una necessità della loro esistenza che fossero due*; vale a dire: la dualità sarebbe nella natura stessa di Dio e formerebbe una condizione essenziale dell' essere divino, onde la partecipazione dei due Dei all' opera della creazione, non potrebb' essere attribuita ad un bisogno reciproco, ma sarebbe una vera necessità. (MUNK).

(34) V. Aharon ben-Elia, עץ חיים, o *Albero di vita*, cap. 64 (pag. 78 dell' edizione di Leipzig) : Quest' autore cerca di rispondere all' obbiezione fatta quì da Maimonide a questo 5°. metodo, mostrando che quello che uno dei due Dei non potesse fare costituirebbe in lui una vera impotenza, nè potrebbe essere confuso con ciò che è realmente ed obbiettivamente impossibile, come, per esempio, la riunione dei contrari nello stesso soggetto. (MUNK).

(35) Letteralmente: *chi associa*, ossia, chi dà a Dio un associato. V. cap. 58, nota 4. (MUNK).

(36) Letteralmente : *poichè il loro essere necessario* (vuole) *che sieno due*. (MUNK).

(37) Letteralmente : *già gli artifizj avevano tanto stancati alcuni dei loro che dicevano che l' unità è accettata religiosamente*; ossia molti Motècallemin, stanchi d' inventare tante specie di sottigliezze per provare l' unità di Dio con delle dimostrazioni artificiali, rinunciavano affatto a dimostrarla e l' accettavano come un dogma religioso. (MUNK).

(38) Letteralmente : *lontano dall' accettazione del sofisma*. (MUNK).

(39) Letteralmente : *non lasciarono* (o concessero) *all' essere alcuna natura bene stabilita* (o fissa). (MUNK).

(40) Letteralmente : *alcuna disposizione naturale retta*. (MUNK).

(41) Letteralmente : *non vi è che a farne querela a Dio ed a quelli che tra gli uomini d' intelligenza hanno della precisione*. Nella versione di Ibn-Tibbon si deve leggere : אלא לאל ולמודים על האמת — Alcune edizioni hanno erroneamente אלא לאלו למודים, o לאלו המודים — (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO LXXVI.

Dell' Incorporeità' secondo il sistema dei Motecallemin.

I metodi dei Motécallemin e le loro argomentazioni per allontanare la corporeità (di Dio) sono debolissime, più deboli delle loro prove dell' unità; poichè, per loro, l' incorporeità è come un ramo che si congiunge necessariamente all' unità come al ceppo (1). « Il corpo, eglino dicono, non è uno (2). = Quanto a chi respinge la corporeità con questa ragione, che il corpo è necessariamente composto di materia e di forma (poichè vi è una (vera) composizione, ed è evidente che la composizione è impossibile nell' essenza di Dio (3)), io non lo considero come un Motècallem; poichè questa prova non è basata sui principj dei Motecallemin, ma è una dimostrazione vera, basata sulla dottrina della materia e della forma e sulla concezione di queste due idee (4). È questa una dottrina filosofica, della quale parlerò più avanti, e che dichiarerò rapportando le dimostrazioni dei filosofi sopra questo proposito. In questo capitolo non abbiamo altro scopo che di esporre le prove dei Motècallemin sopra l' incorporeità, secondo le loro proposizioni ed i loro metodi di argomentazione.

I.

METODO PRIMO: Se Dio, eglino dicono, fosse un cor-

Digitized by Google

po, bisognerebbe necessariamente, o che la vera idea di Dio risiedesse in tutte le sostanze (semplici) di quel corpo, ossia, in ciascuno de' suoi atomi, o che risiedesse in un solo degli atomi di quel corpo (5). Ora, se risiedesse in un solo atomo a che servirebbero gli altri atomi? L' esistenza di quel corpo non avrebbe alcun senso (6). Se (invece) risiedesse in ciascuno degli atomi di quel corpo, vi sarebbero molti Dei, non un solo Dio, e già fu dichiarato che non ve n' è che un solo.

Se tu esamini questa dimostrazione, la troverai basata sulla 1. e sulla 5. delle loro proposizioni. Ma si potrebbe obbiettar loro (7): che il corpo di Dio non è composto di particelle indivisibili, ossia, che non è composto di (piccole) sostanze simili a quelle che creò, come voi dite, ma ch' egli è un corpo unico e continuo che non è suscettivo di divisione che nell' idea, e che non si deve aver riguardo alle false idee (8). È così, in fatti, che tu pensi che il corpo del cielo sia suscettivo di essere lacerato e fatto in pezzi, invece che il filosofo dice, non essere che l' effetto dell' immaginazione, e (che è) un giudicare da ciò che è visibile (ossia, dai corpi che sono presso di noi) di ciò che è invisibile (9).

II.

METODO SECONDO, che considerano come importantissimo, è preso nel (l' impossibilità) della similitudine. Eglino dicono: Dio non potrebbe somigliare ad alcuna delle sue creature; ma se fosse un corpo somiglierebbe agli altri corpi. Eglino si estendono molto su questo soggetto e dicono (tra altre cose): « Se non dicessimo (ch' egli fosse) un corpo, non come gli altri corpi, sarebbe una contradizione (10), poichè ogni corpo è simile ad ogni altro corpo per rapporto della corporeità, ed i corpi non differiscooo tra loro che per altri rapporti, ossia, negli accidenti. » Ed anche ne risulterebbe, secondo loro che Dio avrebbe creato dei suoi simili (11).

Questa prova può confutarsi (12) in due maniere. Primieramente, alcuno potrebbe obbiettare: « Non accordo la non similitudine; poichè come dimostrerete che Dio non po-

Digitized by Google

trebbe somigliare in nulla ad alcuna delle sue creature? = Se pure, per Dio (13)! non vi rapportiate, per questo riguardo, (ossia, per quello che riguarda la negazione della similitudine) a qualche testo di un libro profetico, ma allora l' incorporeità di Dio sarebbe una cosa ricevuta per tradizione, non un oggetto dell' intelligenza. » Se poi si dicesse che Dio, se somigliasse ad una delle sue creature, avrebbe creato un suo simile, l' avversario potrebbe rispondere: « Ma non è un suo simile sotto tutti gli aspetti, poichè io non nego che Dio contiene molte idee e che si presenta sotto molti aspetti. » Ed in fatti, ciò non è contestato da chi crede la corporeità di Dio. Una seconda maniera, che è più profonda (14), è questa: È stabilito e verificato da chiunque studiò la filosfia ed approfondì nei sistemi dei filosfi che se fu applicata la parola corpo (tanto) alle sfere celesti che a questi corpi ilici (15), non fu che per semplice omonimia; poichè non vi è identità, nè di materia, nè di forma (16), ma, anzi, è pure per omonimia che le parole materia e forma sono applicati a ciò che è quaggiuso ed alle sfere celesti. Se è vero che la sfera celeste abbia indubitatamente delle dimensioni, non sono le dimensioni in sè stesse che facciano il corpo, ma il corpo è una cosa composta di materia e di forma. Ora se ciò si dice riguardo alla sfera celeste, tanto più chi ammette la corporeità, potrà dirlo riguardo a Dio. Egli dirà, in fatti: Dio è un corpo che ha delle dimensioni; ma la sua essenza, la sua vera natura e la sua sostanza, non somigliano ad alcuna delle sue creature, nè è che per omonimia che si applica a lui e ad esse, la parola corpo, come è per omonimia, secondo i veri pensatori, che a lui e ad esse si applica la parola essere. Quegli che sostiene la corporeità non accorda neppure che tutti i corpi sieno composti di atomi simili, ma dice che Dio è il creatore di tutti questi corpi che variano di natura, e di sostanza; e come per lui il corpo del fimo (17) non è (lo stesso che) il corpo del globo solare così dice che il corpo della luce creata, ossia, della Scechinà (18) o della colonna di nube creata, è secondo lui, il corpo di Dio. Quel corpo, egli dice, è, anzi, l' essenza perfetta e sublime che non fu mai composta, nè cangiò mai ed il cui can-

Digitized by Google

giamento è impossibile; poichè, anzi, questo corpo esistette sempre com' è, ed egli fu che fece tutto ciò che è fuori di lui, secondo la sua intenzione e la sua volontà. Vorrei sapere come questo sistema, per quantunque debole, potrebbe essere confutato coi metodi strepitosi che ti feci conoscere!

III.

Il TERZO METODO è questo: Eglino dicono: Se Dio fosse un corpo, sarebbe finito (il che è vero), e se fosse finito avrebbe una misura ed una figura determinata (che è pure una conseguenza vera). Ora, soggiungono, qualunque sieno la misura e la figura (che si suppone), Dio essendo corpo, potrebbe essere più grande o più piccolo di quella misura ed avere una figura differente di quella figura: se dunque è determinato da una tal misura e da una tal figura, deve quindi essere stato d' uopo di un essere determinante (19). Anche questa dimostrazione, l' ho udita vantare da loro sebbene sia più debole delle precedenti, essendo basata sulla 10. proposizione, e già dichiarammo tutte le difficoltà che presenta, anche riguardo agli altri esseri (poichè si suppone che potrebbero avere una natura diversa da quella che hanno (20), e tanto più riguardo a Dio. Non vi è differenza tra questo ragionamento e quello ch' essi dicono riguardo alla preferenza accordata all' esistenza del mondo sulla sua non esistenza, e che (secondo loro) proverebbe che vi è un agente che ne preferì l' esistenza alla non esistenza, l' una e l' altra essendo possibile (21). Ora, se loro si domandasse, perchè ciò non si applichi a Dio, e perchè non si dice che, giacchè esiste, debba esservi un essere che abbia preferito la sua esistenza alla non esistenza, risponderebbe, senza dubbio, perchè cio condurrebbe, ad una concatenazione (infinita) e che bisognerebbe arrestarsi ad un essere necessario, nel quale non sia possibilità e che non abbia bisogno di un altro essere che lo faccia esistere. Ma questa medesima risposta può applicarsi alla figura ed alla misura. Infatti perchè la figura e le misure non sieno che di una esistenza possibile, bisogna che sieno applicate

Digitized by Google

ad un essere che esiste dopo aver esistito, e solo di un tal essere si potrà dire (22): era possibile che fosse più grande o più piccolo di quel che è realmente e che avesse una figura diversa da quella che ha, e quindi aveva bisogno di un essere determinante. Ma riguardo alla figura e alla misura di Dio (lungi da lui ogni imperfezione e similitudine!) il seguace della corporeità dirà: « Non è dopo non essere esistito ch' egli ebbe l' esistenza in guisa che abbia avuto bisogno di un essere determinante, si anzi, la sua essenza colla misura e colla figura che ha è così di una esistenza necessaria, ned ebbe bisogno di un essere che la determinasse, nè che ne preferisse (23) l' esistenza alla non esistenza, poichè non vi è in lei alcuna possibilità di non esistenza; e così non ebbe bisogno di un essere che gli desse una figura ed una misura determinata, poichè la sua esistenza era necessaria in quella maniera (24).

Ora, o lettore! Se preferisci la ricerca della verità, se rigetti lungi da te la passione, la credenza sull' autorità e la prevenzioni per quel che eri abituato a rispettare, e se non vuoi illudere te stesso; vedi a che sono ridotti questi pensatori, ciò che loro avvenne e ciò che da loro uscì (25); poichè sono come chi fugge dalla cenere cocente (per cadere) nel fuoco (26). Poichè cancellarono ogni legge naturale (27) ed alterarono la natura del cielo e della terra, pretendendo che con queste proposizioni si possa dimostrare che il mondo sia stato creato. Ma lungi di aver dimostrato la novità del mondo, ci distrussero le dimostrazioni dell' esistenza, dell' unità e dell' incorporeità di Dio, poichè le dimostrazioni per le quali tutto ciò diviene chiaro non possono essere prese che nella natura dell' essere come fu stabilta, visibile e percepita dai sensi e dall' intelligenza.

Dopo avere compiuto il riassunto delle loro parole (28) rapporterò anche le proposizioni dei filosofi e le loro dimostrazioni (stabilendo) che Dio esiste, che è uno e che è impossibile

Digitized by Google

che sia un corpo ; e ciò concedendo loro da prima l' ipotesi dell' eternità del mondo, sebbene, in quanto a noi, non l' ammettiamo. Poscia, ti mostrerò il metodo che, guidato da una speculazione vera, io stesso adottai per compiere la dimostrazione di queste tre quistioni (29) ; e finalmente, coll' ajuto dell' Onnipotente, tornerò ad impegnarmi coi filosofi in ciò ch' essi dissero dell' eternità del mondo (30) (31).

Digitized by Google

(1) Vale a dire : Essendo già deboli per sè stesse le prove dell' unità addotte dai Motècallemin, quelle dell' incorporeità che ne derivano come un ramo dal ceppo, dovranno essere più deboli. Così leggesi nell' Ibn-Tibbon : כאלו הוא סעיף מחוייב לשרש היחוד — (Mar.).

(2) Vale a dire : il corpo è necessariamente una cosa composta, nè potrebbe formare una unità assoluta, e, per conseguenza, Dio, che è uno non potrebbe essere un corpo. (Munk)

(3) Nell' Ibn-Tibbon, si deve leggere, secondo i mss. e l' edizione princeps : וזאת ההרכבה ויבאר המנע ההרכבה — Le edizioni hanno generalmente : וזאת ההרכבה תבאר וכו' — (Munk).

(4) Si è già veduto che i Motècallemin non ammettono le idee di materia e di forma. V. cap. 73, nota 91. (Munk).

(5) Più letteralmente : *sarebbe indispensabile per l' idea di Dio e la sua realtà, che ciò che la costituisse fosse il complesso delle sostanze di quel corpo, ossia ciascuno dei suoi atomi, o che fosse un solo degli atomi di quel corpo che la costituisse.* Per intendere il senso di questo passo è d' uopo rammentarsi la 5. proposizione dei Motècallemin, secondo la quale l' accidente o la qualità non conviene al complesso del corpo ma a ciascuno de' suoi atomi, o ad uno di loro, come, per esempio, l' accidente dell' anima, o quello dell' intelligenza (o quello della scienza (v. cap. 73, proposizione 5.). Se dunque Dio fosse un corpo, e quindi composto di atomi, bisognerebbe che l' idea o la qualità di Dio risiedesse in ogni atomo del corpo divino, o che risiedesse in uno de' suoi atomi, come avviene, per esempio, dell' accidente dell' anima o di quello dell' intelligenza, che, secondo i Motècallemin, risiede in ciascuno degli atomi del corpo animato o intelligente. (Munk).

(6) Nell' Ibn-Tibbon : ואין ענין למציאות זה הנשם — ossia, la esistenza di quel corpo non avrebbe alcun oggetto ; poichè risiedendo già in un atomo solo tutta l' idea di Dio, e quell' atomo indivisibile non essendo corpo da sè, non vi sarebbe motivo o bisogno perchè si unisse agli altri atomi e divenisse, mediante questa unione, un corpo. V. cap. 73 propos. 1, nota 12, e v. Kreskas, ivi. (Mar.).

(7) Il testo dice letteralmente : ma se loro si dicesse ecc. La frase è ellittica e si deve sottintendere : che direbbero ? Il senso è : che avrebbero a rispondere, se chi sostiene la corporeità di Dio opponesse loro ecc. V. Silv. de Sacy, Gram. arab. (2. ediz.) tom. 2, pag. 464, n. 838. (Munk).

(8) Si è veduto che i Motècallemin stessi, per quantunque sostengano nulla essere impossibile, quando possiamo farcene un' idea, riconoscono tuttavia che vi sono alcune presunzioni o idee false, che sono assolutamente inammissibili. (Munk).

Digitized by Google

(9) Vale a dire, Tu, o Mòtècallem, pensi che la sfera celeste sia composta di atomi e suscettiva di divisione all' infinito ; ma il filosofo dichiara che ciò è un errore ed una vana immaginazione, e che tu giudichi così stabilendo un' analogia tra la sfera celeste, inaccessibile ai nostri sensi, ed i corpi che si trovano presso di noi. (Munk).

(10) Letteralmente : confuteresti te stesso ; ossia, queste parole comprenderebbero in sè stesse una contradizione. (Munk).

(11) Vale a dire : se si ammettesse che Dio fosse un corpo, siccome tutti i corpi sono simili pel rapporto della corporeità, ne risulterebbe che Dio avrebbe creato dei suoi simili, ossia, degli esseri necessari, come lui, il che è un assurdo. V. Aharon ben Elia, Albero di vita, cap. 15 (p. 43), la settima dimostrazione dell' incorporeità. (Munk).

(12) Letteralmente : è bucata o difettosa. (Munk).

(13) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente האלהיים, chè sarebbe un aggettivo di הדברים, ma si deve leggere האלהים, come vocativo, come hanno effettivamente i mss. e l' ediz. princeps *(a)*. (Munk).

(14) Ibn-Tibbon traduce : יותר נאותים, più convenienti ; questo traduttore prese il comparativo (arabo) אשכל, nel senso di decentior, venustior. Al-Harizi ha יותר משובש, più confuso, o meglio, più oscuro, più profondo. L' autore vuol dire, senza dubbio, che questa seconda confutazione è più difficile a comprendersi. (Munk).

(15) Cioè, ai corpi sublunari composti dei quattro elementi, e la cui materia è differente di quella delle sfere celesti. — Vedi capitolo 72, e cap. 75. (Munk).

(16) Letteralmente : *poichè questa materia non è quella materia nè queste forme sono quella forma* ; ossia, la materia e la forma delle cose sublunari non sono quelle stesse delle sfere celesti. (Munk).

(17) Nella maggior parte dei mss. e nell' edizione princeps, trovasi : נשם הצואות (ossia, corpus stercorum), e fu per errore che in molte edizioni fu stampato הנצוצות, ed in alcuni mss. נשם הצמחים, come nell' antica versione latina (Parigi, 1520, in fog.) : corpus plantae. — L' autore vuol dire, che i sostenitori della corporeità di Dio, mettono tra il corpo di Dio e quello delle cose anche più alte della creazione, come la luce creata e le sfere celesti una distanza tanto grande quanto quella che esiste tra il globo risplendente del sole e gli sterchi o le cose più basse della terra. (Munk).

(18) V. cap. 64, nota 4. (Munk).

(19) Vale a dire : Iddio non poteva essere così determinato che da un essere fuori di lui ; e quindi vi sarebbe un essere anteriore a Dio ed al di sopra di lui, che è un assurdo. V. Aharon ben Elia, Albero di Vita cap. 15, (pag. 43), 6. dimostrazione. Questo ragionamento dei Motècalle-

(a) È modo di esclamazione in forma di giuramento, che trovasi più volte nel Talmud. V. Holin, fog. 24, Babà Mesià, fog. 87 et passim. (Munk).

Digitized by Google

min, come dirà l'autore, è basato sulla loro 10 proposizione, ed è analogo a quello che serve di base ad alcune delle loro dimostrazioni della Creazione. V. cap. 74, metodo 5. e 6. (MUNK).

(20) Letteralmente: poichè sono stimati (esistiti) contrariamente alla loro natura. (MUNK).

(21) Nell' Ibn-Tibbon: לאפשרות מציאותו, ed Al-'Harizi: — בעבור שמציאותו אפשרית — (MUNK).

(22) La costruzione di questa frase è irregolare. Ecco presso a poco la versione letterale a parola per paro'a: Poichè tutte le figure e le misure di una esistenza possibile (lo sono) in questo senso che une cosa non aveva (prima) esistito e poi esistette; è di questo che si dirà ecc. (MUNK).

(23) Al-'Harizi traduce: לא יצטרך למגביל אשר יכריע המציאות על האפיסה, e nell' Ibn-Tibbon לא יצטרך למיחד מציאות על ההעדר.

(24) Vale a dire: Iddio, secondo i seguaci della corporeità, è, com' è l' essere necessario: tutto in lui, l' attributo come l' essenza, è di una necessità assoluta, e nulla in lui suppone un essere anteriore che l' abbia determinato in una o in altra maniera. (MUNK).

(25) Letteralmente: *considera . . . . la condizione di questi pensatori* (ossia, dei Motècallemin) *e ciò che avvenne loro e parte da loro.* (MUNK)

(26) Cioè, per evitare il male, cade in un male più grande ancora.

(27) Letteralmente: *distrussero la natura dell' essere.* (MUNK).

(28) Letteralmente: *dopo aver finito (di esporre) l' ultimo scopo delle loro parole*, ossia, dopo aver fatto conoscere in sostanza le opinioni e le dimostrazioni dei Motècallemin. (MUNK).

(29) Letteralmente: *il nostro metodo, in quanto a noi, in quello a cui una speculazione vera ci condusse per compiere* ecc. (MUNK).

(30) Vale a dire: dopo aver ragionato primieramente nell' ipotesi dell' eternità del mondo, ritornerò sopra questa medesima ipotesi e mi impegnerò a questo riguardo in una discussione coi filosofi. (MUNK).

(31) Uno dei mss. di Oxford (Catalogo di Urì, n. 359), scritto l' anno 1586 dell' era dei Contratti o dei Se'emidi *(a)* (1275), ha in margine la aggiunta seguente, indicata come varainte (נ"א), tratta da un altro ms. (Eccone la versione): « E li confuterò. Non pretendo tuttavia di essere il solo che si sia applicato a confutarlo; poichè anzi, altri lo fecero prima di me, come il nostro maestro Hai *(b)*, Aharon ben Serdjado, Ibn-Djana'h *(c)*, Ibn-'Akuli, Ben-'Hofin ha-Coen *(d)*, Rabbì Dossà *(e)* e suo padre Rabbì Saadià Gaon *(f)*. (benedetta sia la memoria di tutti!). Ed io

(a) V. cap. 71. (MARONI).
(b) V. cap. 72, nota 21. (MARONI).
(c) V. cap. 43, nota, 3, *a*. (MARONI).
(d) R. Samuel ha-Coen ben 'Hofni Gaon, di Cordova, fu coevo di R. Hai Gaon e morì 4 anni prima di lui. (MARONI).
(e) R. Dossà, figlio di R. Saadià Gaon, scrisse אגרת לר' הכראי הנשיא, narrando tutto ciò che operò il proprio padre. (MARONI).
(f) V. introduzione, nota 19. (MARONI).

Digitized by Google

pure coll' ajuto dell' Onnipotente, mi metterò a confutarli nella 2. parte, il primo capitolo della quale comincia da queste parole: Le proposizioni ecc. Gli autori mentovati in questa nota sono ben conosciuti, eccettuati Ibn-Akuli ed Aharon ben Serdjado. Quanto a quest' ultimo, è assai verosimile, come dimostra lo Zunz, che fosse un contemporaneo di Saadià, quello stesso ricco negoziante אהרן הכהן בן סרגמרה che il ספר הקבלה (ediz. di Amsterdam, fog. 40, *b*) menzionava. La parola סרגמרה, è certo una corruzione di סרגאדו — V. Geiger, Wissenschaftliche Zeits chrift fur judische Tehologie, tomo 4, pag. 389 e 390. (Munk - Aggiunte).

FINE DEL SECONDO VOLUME

E DELLA PRIMA PARTE.

Digitized by Google

TAVOLA DEI CAPITOLI

CONTENUTI IN QUESTO SECONDO VOLUME.

Dedica al Cav. D. Giuseppe Levi di Firenze Pag. 3

CAP. 47. Perchè si attribuiscono a Dio i sensi dell' udito della vista e dell' odorato e non quelli del gusto e del tatto; il pensiero e non l'immaginazione. « 5

Note al capitolo 47. « 8

CAP. 48. Sulla maniera onde Onkelos traduce le parole שמע e ראה, applicate a Dio. « 10

Note al capitolo 48. « 13

CAP. 49. Gli angioli sono pure intelligenze. Loro percezione e loro facoltà. « 15

Note al capitolo 49. « 18

CAP 50. La fede deve basarsi sulla concezione: non deve essere una semplice profession di fede, ma un pensiero intimo. Bisogna concepire Iddio senz' alcun attributo positivo di qualsiasi specie. « 20

Note al capitolo 50. « 22

CAP. 51. Necessità di escludere da Dio gli attributi, per non cadere in contradizioni manifeste. « 25

Note al capitolo 51. « 28

CAP. 52. Gli attributi affermativi sono di cinque specie: definizione, parte di definizione, qualità, rapporto, azione. « 35

Note al capitolo 52. « 41

CAP. 53. Le espressioni figurate dei profeti furono cagione che si credesse agli attributi: non vi sono attributi essenziali di Dio, nè possiamo dargli che degli attributi di azione « 54

Note al capitolo 53. « 58

CAP. 54 Spiegazione di alcuni passi del Pentateuco, nei quali si parlò, in un modo allegorico dell' essenza divina e degli attributi di Dio. È per allegoria che diamo a Dio alcuni attributi presi dalle azioni che negli uomini, derivano dalle affezioni dell' anima. « 65

Note al capitolo 54. « 71

CAP. 55. Bisogna allontanare da Dio tutto ciò che tenda alla corporeità, o alla passione, o al cangiamento, o alla privazione, o finalmente ad assomigliarlo alle creature « 75

Digitized by Google

Note al capitolo 55. Pag. 77
CAP. 56. Della non ammissibilità della somiglianza e degli attributi essenziali. « 78
Note al capitolo 56. « 81
CAP. 57. Non dobbiamo neppure ammettere come attributi di Dio, l' esistenza, l' unità, l' eternità. « 83
Note al capitolo 57. « 86
CAP. 58. Non si possono dare a Dio che degli attributi negativi. « 93
Note al capitolo 58. « 96
CAP. 59. Quanto più ammetteremo attributi negativi, tanto più ci avvicineremo alla conoscenza di Dio. Gli attributi affermativi finiscono coll' attribuire a Dio delle imperfezioni. « 102
Note al capitolo 59. « 109
CAP. 60. Esempi per far meglio comprendere la necessità di dare a Dio degli attributi affermativi, che finiscono col fare di Dio un essere di pure immaginazioni, o un non essere. « 115
Note al capitolo 60. « 120
CAP. 61. Considerazioni sui nomi di Dio che si trovano nelle Sacra Scrittura. Essi sono generalmente derivati dalle azioni divine eccettuato il nome tetragrammato. « 123
Note al capitolo 61. « 127
CAP. 62. Del nome tetragrammato in particolare, e di due altri nomi di cui parla il Talmud, e che sono composti, uno di dodici lettere, e l' altro di quarantadue lettere. « 131
Note al capitolo 62. « 135
CAP. 63. Del nome Eyjè, (Io sono quel che sono) e di alcuni altri nomi, come Jà, Sciaddai, Hassin, Sur. « 139
Note al capitolo 63. « 143
CAP. 64. Del senso della parola שם *(nome)* e della parola כבוד *(gloria)*. « 146
Note al capitolo 64. « 148
CAP. 65. Come si debba intendere la parola attribuita a Dio. « 150
Note al capitolo 65. « 153
CAP. 66. Come si debba intendere la scrittura attribuita a Dio « 155
Note al capitolo 66. « 157
CAP. 67. Come si debba intendere il riposo attribuito a Dio. « 159
Note al capitolo 67. « 161
CAP. 68. Spiegazione di questa proposizione dei filosofi che dice: essere Iddio l' intelletto, l' intelligente e l' intelligibile. « 163
Note al capitolo 68. « 167
CAP. 69. In qual senso i filosofi chiamino Iddio la causa prima. « 174
Note al capitolo 69. « 179
CAP. 70. Spiegazione del verbo רכב *(cavalcare sul cielo)* ap-

Digitized by Google

plicato a Dio, come primo motore, o come causa motrice e formale dell' universo. Pag. 184
Note al capitolo 70. « 189
CAP. 71. Dell' origine del calam, o della teologia razionale dei musulmani, e di ciò che presero da loro gli Ebrei. Difetti di quel sistema, il quale nega le leggi della natura ed è impotente per dimostrare i quattro dogmi fondamentali della religione, cioè : la esistenza, l' unità l' incorporeità di Dio, e la creazione ex nihilo. « 195
Note al capitolo 71. « 204
CAP. 72. Dell' essere o della natura in generale. Comparazione tra il complesso dell' universo e l' individuo umano. « 218
Note al capitolo 72. « 232
CAP. 73. Le dodici proposizioni fondamentali del sistema dei Motècallemin o seguaci del calam. « 244
Note al capitolo 73. « 268
CAP. 74. I sette metodi usati dai Motècallemin per dimostrare la creazione del mondo e per conseguenza l' esistenza di Dio. « 292
Note al capitolo 74. « 301
CAP. 75. I cinque metodi con cui dimostrano l' unità di Dio. « 312
Note al capitolo 75. « 317
CAP. 76. I tre metodi coi quali dimostrano l'incorporeità di Dio « 323
Note al capitolo 76. « 329

Fine della Tavola dei capitoli.

Digitized by Google

Digitized by Google

ERRATA-CORRIGE

			ERRORI	CORREZIONI
Note pag.	14	lin. 5	duò	può
«	16	« 7	ahe	che
«	20	« 5	lali	tali
n. «	22	« 2	La parola	la parola Kadr
«	23	« 17	us	iis
«	25	« 27	Tantalogia	tautalogia
«	27	« 9	e della	e dalla
«	29	« 12	Tantalogia	Tautalogia
n. «	30	« 4	esposti	esposte
«	31	« 18	Diorjani	Diordjani
«	*ivi*	« 26	אלגואר	אלגוהר
n. «	*ivi*	« 11	Diorjani	Diordjani
n. «	*ivi*	« 20	Euneadi	Enneadi
«	32	« 1	אלגו	אלגז
«	*ivi*	« 2	אלגו	אלגז
«	*ivi*	« 5	הדברים	המדברים
«	*ivi*	« 6	העצה	העצם
«	33	« 3	exstentionem	extentionem
«	*ivi*	« 21	della	dalla
«	34	« 7	pagine	pagina
«	*ivi*	« 26	composta	composte
«	43	« 23	non anteriore	non avendo anteriore
«	44	« 3	מלאומר	מלאזמה
«	*ivi*	« 35	necessarie	necessaria
«	47	« 6	effettive	affettiva
«	52	« 42	e אין ספק	אין ספק ש . . .
«	56	« 35	non e	non è
«	60	« 26	secon	secondo
«	62	« 4	nè è	ne è
«	*ivi*	« 16	espresso	espresse
«	66	« 33	dei tredici	delle tredici
«	67	« 28	fo detto	fu detto
«	68	« 34	allontanare	allentare
«	69	« 35	puelli	quelli
«	72	« 18	עובר	עובר

Digitized by Google

			ERRORI	CORREZIONI
Note	p. 76	lin. 12	si muove	si muove è
	« 78	« 13	diferiscono	diferiscano
	« 82	« 4	(af'ahi)	(af'alù)
n.	« *ivi*	« 1	Id.	Idem
	« 84	« 13	moltplice	moltiplice
	« *ivi*	« 14	facciamo	facciano
n.	« 86	« 11	In	in
n.	« *ivi*	« 29	particolori	particolari
n.	« *ivi*	« 31	esiscenza	esistenza
n.	« 93	« 19	ch' egli è quello che non è	ch' egli è, non quello che è
	« 103	« 24	attribuendosi	attribuendogli
	« 106	« 21	oratari	oratori
	« 107	« 6	tuo creatore	loro creatore
	« *ivi*	« 36	un offesa	un' offesa
	« 109	« 26	הבונה	הכונה
	« 111	« 2	dall' arabe	dall' arabo
	« 116	« 16	se è già	si è già
	« *ivi*	« 25	incessantemento	incessantemente
	« 117	« 21	una altra	un' altra
	« 122	« 23	Hierozoion	Hierozoicon
	« 124	« 16	un essenza	un' essenza
	« 125	« 16	scrivone	scrivono
	« 126	« 4	ed e	ed è
	« 127	« 22	sara	sarà
n.	« 128	« 22	Missoreti	Massoreti
	« 133	« 19	מושלת	מוטלת
	« 135	« 21	spiegansi	spiegarsi
	« 137	« 11	ועני	וענו
	« 141	« 6	distinguere	distinzione
	« 147	« 5	e la sua perfezione	e la sua perfezione lo glorifica
	« 163	« 12	attribnti	attributi
	« *ivi*	« 15	comprendore	comprendere
	« 164	« 23	e la percezione	è la percezione
	« *ivi*	« 30	cioe	cioè
n.	« 168	« 5	giuremento	giuramento
	« *ivi*	« 21	annima	anima
	« 169	« 16	l' intelletto atto	l' intelletto attivo
n.	« *ivi*	« 6	apposta	opposta
n.	« 170	« 7	considerere	consideraro
	« 173	« 11	ragione	ragioni

Digitized by Google

		ERRORI	CORREZIONI
Note	p. 173 lin. 15	è che	e che
	« 183 « 8	che escono	che escano
	« 185 « 6	se così	che così
	« 188 « 8	argente	argento
	« 190 « 23	שני'	שנא'
	« 196 « 11	nel Calam	del Calam
	« 199 « 27	perchè ignori	per chi ignori
n.	« 204 « 5	Juif	Juifs
n.	« 207 « 15	apparteneve	apparteneva
n.	« *ivi* « 21	Iostat	Tostat
	« 208 « 8	אלמעתולה	אלמעתזלה
n.	« 209 « 9	Moseismo	Mosaismo
	« 212 « 7	Grammarico	Grammatico
	« 214 « 18	ambe	anche
n.	« 215 « 2	dialettice	dialettica
	« 225 « 24	alcun altra	alcun' altra
	« 227 « 36	lorro	loro
	« 228 « 22	intelligenza	intelligenze
n.	« 230 « 11	epeciale	speciale
n.	« *ivi* « 26	arresterono	arrestarono
	« 233 « 2	אלצהה	אלצחה
n.	« *ivi* « 7	di centro	il centro
	« *ivi* « 19	del moto	dal moto
	« 235 « 2	primo	prime
	« 237 « 22	hanne	hanno
	« *ivi* « 24	מזה	מזג
	« 238 « 12	generazioni	generazione
n.	« *ivi* « 1	acree	acre
	« *ivi* « 25	e l' etere	o l' etere
	« 244 « 28	reputata	reputate
	« 246 « 2	radice	radici
	« 248 « 29	oomensurabilità	commensurabilità
	« 249 « 23	e l' ignoranza	o l' ignoranza
	« 250 « 35	apposto	opposto
	« *ivi* « 37	— quando	poichè quando
	« 261 « 17	estrae	astrae
	« 269 « 7	leggesi	leggasi
n.	« *ivi* « 10	minora	minore
	« 271 « 21	quogli	quegli
n.	« *ivi* « 4	poicha	poichè
n.	« 272 « 3	alle	alla
	« 284 « 16	anno	hanno

Digitized by Google

		ERRORI	CORREZIONI
Note	p. 287 lin. 9	enctòrem	auctorem
	« 290 « 12	nascono	nascano
	« *ivi* « 21	lezioni	lezione
	« *ivi* « 24	consorvando	conservando
	« *ivi* « 40	quarta,	quarto,
n.	« *ivi* « 3	scentifici	scientifici
	« 296 « 5	inammissibili	ammissibili
	« 299 « 3	cesa	rosa
	« *ivi* « 22	Abu Beer	Abn-Becr
	« 301 « 15	Ecco Maimonide	Ecco come Maimonide
	« 305 « 41	מורק	מזרק
	« 306 « 2	attribuiti	attribuite
n.	« 307 « 14	chieramente	chiaramente
	« 308 « 17	tratti si	trattisi
	« 317 « 12	דרכיה	דרכי ה'
n.	« *ivi* « 10	presenze	presenza
	« 318 « 31	alla 4.	la 4.
	« *ivi* « 38	e l' etere	o l' etere
n.	« 319 « 19	raffiguranti	raffigurati
n.	« *ivi* « 25	videre	videro
	« 320 « 2	pottrebbero	potrebbero
	« 321 « 2	che e	che è
	« 325 « 13	filosfia	filosofia
	« *ivi* « 14	filosfi	filosofi
	« *ivi* « 35	è secondo lui	non è secondo lui
	« 326 « 28	cio	ciò
	« 327 « 1	aver esistito	non aver esistito
	« *ivi* « 18	prevenzioni	prevenzione
	« 334 « 16		Mancano diverse parole e deve dirsi come segue: « Esempi per far meglio comprendere la necessità di dare a Dio degli attributi negativi. Pericolo degli attributi affermativi che finiscono ecc.

Digitized by Google

NUOVE AGGIUNTE E CORREZIONI

ALLA PRIMA PARTE.

				ERRORI	CORREZIONI
Not. pag.	V	lin.	7	V. Pref. n. 25.	V. Cenni sulla vita di Munk, n. 12. — Questa nota manca. Ecco quale doveva essere: « Il Barone Salomone de Rothschild fu uno dei quattro figli di Meyer Anselmo. Risiedeva in Vienna. — Morì in Parigi nel 1855.
	„ VII	„	13	a Roma	a Bona
	„ *ivi*	„	14	Lingne	Lingue
	„ VIII	„	25	della	dalla
	„ X	„	13	L opera	L' opera
	„ XI	„	5	Yaginadotta	Yaginadatta
n.	„ *ivi*	„	6	Id.	Idem
	„ XIX	„	1	ai quale	ai quali
	„ XXII	„	11	nota 18	nota 19
n.	„ XXV	„	19	Obidallah	Obeidallah
n.	„ XXVI	„	15	Alphraganu	Alpharaganus
	„ *ivi*	„	3	Alfargarni	Alfargani
	„ XXVII	„	10	e come	o come
	„ XXVIII	„	19	Samuel Jehudà	Samuel ben Jehudà
	„ 5	„	22	oscusissime	oscurissime
	„ 8	„	2	l' insegamento	l' insegnamento
	„ 11	„	2	הגביאים	הנביאים
	„ 12	„	13	filigrana	filigrane
	„ 13	„	19	ed ed ecco	ed ecco
	„ 19	„	3	qual	quel
	„ 20	„	22	opinion	opinione
	„ 24	„	1	ragioni	regioni
	„ 28	„	2	Rabbiniti	Rabbaniti
	„ 31	„	3	uaturale	naturale
	„ 32	„	14	בחות הטבע	כחות הטבע

Digitized by Google

			ERRORI	CORREZIONI
Note p.	32	lin. 24	anoche	anche
n. „	35	„ 12	אגדתה	אגדתא
„	36	„ 23	variazioni	varianti
„	37	„ 3	Mell' Ibn	Nell' Ibn
„	*ivi*	„ 14	Ibo-Tibbon	Ibn-Tibbon
„	38	„ 30	della	dalla
n. „	39	„ 8	vigorosa	rigorosa
„	42	„ 18	particolarmente	V. particolarmente
„	46	„ 6	Cenesi	Genesi
„	*ivi*	„ 17	compressione	comprensione
„	47	„ 30	ohe	che
„	48	„ 3	lettera ל	lettera ל , o ב
n. „	49	„ 9	antropomosifismo	antropomorfismo
„	50	„ 7	segua	segna
„	58	„ 14	השירים	השיריי
„	59	„ 2	Mell' Ibn	Nell' Ibn
„	60	„ 23	sotratto	sottratto
„	63	„ 4	eoco	ecco
„	*ivi*	„ 18	F videro	E videro
„	68	„ 11	אלהים ישראל	אלהי ישראל
„	76	„ 20	ניהי	ויהי
„	77	„ 15	Gerosolimitana	Gerosolomitana
„	81	„ 2	מקום	מכון
„	104	„ 3	universe	universo
„	107	„ 1	espsimevano	esprimevano
„	109	„ 5	Seducei	Saducei
„	112	„ 1	iibri	libri
„	116	„ 1	anonima	omonima
„	*ivi*	„ 13	dolla	della
n. „	117	„ 10	עמר	חמר
„	118	„ 24	o di maestà	di maestà
„	120	„ 27	del soggetto	nel soggetto
„	126	„ 27	bibblico	biblico
„	132	„ 6	ohe	che
„	144	„ 23	che mancasse	mancasse
n. „	149	„ 8	sulla	sulle
„	152	„ 10	poiche	poichè
„	169	„ 24	attitudine	altitudine
„	172	„ 11	s' indebolisce	s' indebolisse
n. „	179	„ 10	fior	fiori
„	*ivi*	„ 13	Kirbin	'Irubin
„	187	„ 11	e delle proprietà dalle	e dalle proprietà delle

Digitized by Google

		ERRORI	CORREZIONI
Note p. 189	lin. 27	maggier	maggior
„ 192	„ 16	quande	quando
„ 208	„ 2	la e gelosia	e la gelosia
„ 209	„ 38	Creotore	Creatore
n. „ 210	„ 5	Tessafoth	Tossafoth
„ 211	, 5	seno	sono
„ 213	„ 5	Ghe	Che
„ 224	„ 9	prendende	prendendo
„ 228	„ 26	cangiarone	cangiarono
„ ivi	„ 39	diverrai	diverrei
„ 230	„ 20	respirarazione	respirazione
„ 233	„ 24	più	pii
„ 245	„ 20	sebbone	sebbene
„ 249	„ 18	essenda	essendo
„ 252	„ 12	attributi	attribuiti
n. „ 253	„ 2	interiore	interiora

Appendice al cap. 23, nota 3, *a*.

Da una nota delle poesie di R. Iehudà Levita risulta ch' egli ebbe una figlia sola, dalla quale nacque un figlio denominato egli pure Iehudà; il che escluderebbe l' opinione che Aben-Esdra fosse genero al celebre poeta; poichè Aben-Esdra non ebbe che un figlio di nome Isach, il quale apostatò il Mosaismo per abbracciare l' Islamismo. V. Divano, (Lych, 1864) n. 9, nota 9.

Digitized by Google

PROPRIETA' DEL TRADUTTORE.

Digitized by Google

LA GUIDA

DEGLI

SMARRITI

TRATTATO DI TEOLOGIA E DI FILOSOFIA

DI

MOISÈ BEN MAIMON

DETTO

MAIMONIDE

Tradotto per la prima volta in francese sopra l'originale arabo ed accompagnato da note critiche, letterarie e dichiarative

DA

S. MUNK

recato in italiano con nuove note

DA

D. I. MARONI

TOMO TERZO

IN FIRENZE

COI TIPI DI M. CELLINI E C.

alla Galileiana

1876

Digitized by Google

Digitized by Google

ALL'EGREGIO

BARONE A. A. LEVI

PER MUNIFICENZA AMMIRANDA

E PER ISPLENDIDE VIRTÙ

PRECLARISSIMO

QUESTO TERZO VOLUME

DELLA

GUIDA DEGLI SMARRITI

DI

MAIMONIDE

IN ITALIANO VOLTATA

D. I. MARONI

PERCHÈ SIA PROVA DI ALTA STIMA

OFFRE.

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE DI S. MUNK

Alcune circostanze, indipendenti dalla mia volontà, ritardarono la pubblicazione di questo volume (1), dal quale fui anche distolto alcun tempo per un altro lavoro, pur esso relativo alla filosofia degli Arabi, e che interessa per molti riguardi i lettori del Maimonide (2).

Il volume che pubblico oggi contiene la seconda parte della *Guida*, quella che ha meno attualità e l'arida scolastica della quale presenta al traduttore ed al commentatore maggiori difficoltà, e poche allettative al lettore. Essa ha per oggetto le quistioni più alte della teologia e della filosofia; e se le soluzioni lasciano poco soddisfatto il teologo ed il filosofo de' nostri giorni, offrono almeno un grande interesse storico, facendoci comprendere, in un batter d'occhio, i problemi che per molti secoli oc-

Digitized by Google

cuparono gli spiriti superiori delle tre comunioni (3), e gli sforzi che furono fatti per conciliare due autorità, in apparenza nemiche, quella dei libri sacri e quella di Aristotile. Bisognava, da una parte o dall' altra, sacrificare alcuni pregiudizj e sottrarsi alle catene, tanto del dogma mal compreso, quanto della teoria filosofica mal sicura. Maimonide, teologo razionale, mostra, per il suo tempo, un ardire sorprendente come esegetico ed una indipendenza non meno sorprendente come filosofo peripatetico. Se di sovente fa piegare i testi biblici alle esigenze della filosofia del tempo, non teme di scuotere il giogo di quest' ultima, quando la conciliazione gli sembra impossibile. Ma limitiamoci quì ad un breve sunto di questa seconda parte, riservando pei *Prolegomeni* l' intiero apprezzamento della persona di Maimonide e l' esposizione sistematica delle sue dottrine.

Dopo avere negli ultimi Capitoli della prima parte, fatte vedere tutte le puerili sottigliezze dei Motécallemin ed i loro vani tentativi per dimostrare le più alte verità religiose e filosofiche, Maimonide tende, in questa seconda parte, a stabilire quelle stesse verità sopra una base più solida. L' esistenza di un Dio unico non contenuto nei limiti dello spazio e del tempo, quella degli esseri immateriali mediante i quali crea e conserva ciò che creò, la produzione del mondo dalla volontà libera di Dio, la rivelazione, l' inspirazione profetica, tali sono le quistioni

Digitized by Google

trattate in questa parte della *Guida*. Come introduzione, l'autore dà venticinque proposizioni dimostrabili, ed una proposizione ipotetica, che servono di premesse ai peripatetici per dimostrare l'esistenza, l'unità e l'immaterialità di Dio. Egli espone poscia le dimostrazioni peripatetiche, e mostra com'esse conservino tutta la loro forza, se pur si contesti loro l'eternità del moto e del tempo ammessa dai filosofi. L'idea degli esseri intermedi tra Dio e l'universo, o delle *Intelligenze separate* (4), è sviluppata secondo le dottrine dei peripatetici arabi, e l'autore si sforza a mostrare che le sue dottrine concordano colla *Sacra Scrittura* e colla tradizione giudaica, che indicano le *Intelligenze* colla parola מלאך *(angiolo)*. Il numero delle *Intelligenze* corrisponde a quello delle sfere celesti, e queste possono tutte essere ridotte a quattro sfere principali, le Intelligenze delle quali sono rappresentate dalle *quattro schiere di angioli* della tradizione giudaica. I quattro elementi del mondo sublunare si trovano sotto l'influenza di quelle quattro sfere e delle loro Intelligenze, che si effundono sopra questo basso mondo mediante l'*intelletto attivo* universale, ultima delle *Intelligenze separate*. La quistione più importante, riguardo alla quale la religione si separa dalla filosofia, è quella dell'origine del mondo; il quale, secondo la credenza religiosa, uscì dal nulla assoluto per la libera volontà di Dio, ed ebbe un

Digitized by Google

principio; mentre invece, secondo la dottrina peripatetica, esistette sempre come effetto necessario di una causa motrice sempre *in atto*. Come opinione intermedia, l' autore mentova quella di Platone, che ammette l' eternità della materia del caos, non quella del moto e del tempo. Quest' opinione, può all' uopo, accordarsi colla credenza religiosa; ma, siccome non si appoggia sopra dimostrazione alcuna, può essere trascurata. I peripatetici allegarono per la loro opinione un certo numero di prove dimostrative; ma l' autore mostra che Aristotile stesso non si fece illusione a questo riguardo, e che non pretende avere alcuna dimostrazione rigorosa per provare l' eternità del mondo. Dopo avere mostrata la debolezza delle dimostrazioni che furono tentate, Maimonide fa un passo di più facendo vedere che la creazione *ex nihilo*, benchè, pur essa, non possa essere dimostrata, offre tuttavia meno inverosimiglianza che l' opinione opposta. I moti delle sfere celesti presentano le più grandi difficoltà, se si voglia che tutto l'universo segua una legge eterna ed immutabile. Tutto lo sfoggio dell'emanazione successiva delle Intelligenze e delle sfere, non basta per ispiegare la moltiplicità e la diversità che regnano nel mondo; ma tutte le difficoltà svaniscono se si riconosce nell' universo l' azione di una volontà libera agente *con intenzione* e non per *necessità*. Le ipotesi immaginate dalla scienza astro-

Digitized by Google

nomica, quelle degli epicicli e degli eccentrici (5), sono in sè stesse poco verosimili ed anche poco conformi ai principj fisici ed alle teorie del moto esposte da Aristotile. Insomma, tutte le teorie di Aristotile sulla natura del mondo sublunare sono indubitatamente vere, ma per tutto quello che è al di sopra della sfera della luna, non potè porre alcun principio dimostrabile, e tutto quello che disse a questo riguardo somiglia a semplici conghietture, che non potrebbero recare alcun pregiudizio al dogma della Creazione.

Questo dogma è, inoltre, un postulato della religione; e negandolo saremmo necessariamente condotti a negare l'inspirazione profetica e tutti i miracoli. Ma, ammettendo la Creazione *ex nihilo*, non siamo perciò obbligati ad ammettere che il mondo debba un giorno perire, o che un cangiamento qualsiasi debba avvenire nelle leggi della natura fissate da Dio. Maimonide crede, invece, che il mondo non cesserà mai di esistere com'è, e mostra che tutti i passi biblici, che sembrano parlare della fine del mondo, devono essere intesi in senso figurato. I miracoli non sono che interruzioni istantanee delle leggi della natura; sono eccezioni, o restrizioni, che Dio pose in quelle leggi dal momento della loro Creazione. Maimonide spiega poscia *con parole coperte*, come vuole il Talmud, molte cose particolari del racconto della Creazione, e fa

Digitized by Google

vedere che tuttociò che vi è detto sulla natura delle cose sublunari, non discorda colle teorie peripatetiche. Egli termina tutta questa discussione con alcune osservazioni sulla istituzione del Sabato, simbolo del dogma della Creazione.

Il resto di questa seconda parte è consacrato alla *profezia*, nella quale l'autore non vede che l'*entelechia* assoluta delle facoltà intellettuali e morali dell'uomo; le quali arrivate alla loro più alta perfezione ed aiutate da una certa forza d'immaginazione, che pone l'uomo in uno stato di estasi, ci rendono atti, per tal modo, ad una unione perfetta coll'*intelletto attivo*. Tutti gli uomini arrivati a questo alto grado di perfezione sarebbero necessariamente profeti, se la volontà di Dio non avesse riservato il dono della profezia esclusivamente ad alcuni uomini eletti, ricusandolo a tutti gli altri, malgrado tutta la loro attitudine. La rivelazione del Sinai e le circostanze che l'accompagnarono sono misteri che non ci è dato di comprendere in tutta la loro realtà. Così dicasi della percezione di Mosè che si distingue da quella di tutti gli altri profeti, e nella quale si manifesta la più alta intelligenza delle cose divine, senz'alcuna partecipazione della facoltà immaginativa. Mosè vedeva Iddio *faccia a faccia*, ossia, lo percepiva colla sua intelligenza nello stato di veglia, non mediante il velo dell'immaginazione. La legge rivelata a Mosè è la più per-

Digitized by Google

fetta, tenendo il mezzo tra il troppo ed il troppo poco, ed essendo egualmente lontana da ogni esagerazione e da ogni difetto. L' autore dichiara a quali segni si riconosca il vero profeta, caratterizza l' inspirazione profetica ed i suoi diversi gradi, pei quali distinguesi la superiorità di un profeta dall' altro, quantunque sieno tutti inspirati nel *sogno* o nella *visione*, ossia, in uno stato nel quale la facoltà immaginativa predomina tutte le altre facoltà. Parla quindi della forma esteriore onde le profezie sono presentate, e, particolarmente delle visioni paraboliche, come pure delle iperboli e delle metafore delle quali si servono i sacri scrittori.

Tali sono i soggetti trattati in questa seconda parte, nella quale l' autore cerca stabilire sopra una base filosofica i primi nove dei tredici articoli di fede che già aveva annoverati nel suo commento sopra la *Mischnà* (6). Le quistioni importanti dell' origine del male, della Provvidenza e del libero arbitrio, come molte altre quistioni che interessano particolarmente la teologia giudaica, sono riservate per la terza ed ultima parte.

(*Si omette tutto ciò che riguarda il testo arabo*).

. . . . . .

La traduzione e le note furono continuate sul piano già esposto nella prefazione della prima parte. In seguito di alcune osservazioni che mi furono fatte, posi ancora maggiore attenzione a notare le varianti

Digitized by Google

e gli errori principali di stampa della versione d' Ibn-Tibbon, per non lasciare nulla a desiderare a quelli che vorranno approfittare della mia traduzione francese per comprendere quella versione, spesso tanto oscura. Il Sig. Ulmann (7), Rabbino Maggiore del Concistoro centrale, ed il Sig. Wogue, professore di teologia nel seminario israelitico, vollero, a quest' oggetto, leggere le prove della traduzione, ed indicarmi alcune omissioni alle quali ho supplito, e ciò si troverà, in parte, nelle Aggiunte e correzioni. Rinnovo quì i miei ringraziamenti a tutti quelli che, come che sia, mi prestano il loro concorso per questa pubblicazione, le difficoltà della quale sono aumentate dalla mia penosa situazione; ma il compimento, io oso sperarlo, non ne sarà più a lungo ritardato.

Parigi, Agosto 1861.

S. Munk.

Digitized by Google

NOTE ALLA PREFAZIONE

(1) Nell'edizione di Parigi, è questo il secondo volume, contenente tutta la seconda parte dell'opera del Maimonide (MARONI).

(2) *Melanges de philosophie juive et arabe.* Un volume in 8vo; Paris, 1859 (MUNK).

(3) Ebrei, Cristiani, Musulmani (MARONI).

(4) Vedi quest'opera, part. I, cap. 37, nota 12 (id.).

(5) Vedi part. I, cap. 72 (id.).

(6) Vedi *Sanhedrin*, cap. 10, § 1. Può quindi considerarsi questa seconda parte, come osserva l' Efodi, divisa nel modo seguente. Sino al cap. 12, si tratta dell'esistenza di Dio, della sua unità ed incorporeità, delle Intelligenze separate e della loro influenza; dal cap. 12 sino al cap. 32, si parla della Creazione dal nulla; nel resto si parla della Profezia (MARONI).

(7) Il Rabbino Salomone Ulmann, nato in Saverna (bassa Alsazia) nel 1806, compiè i suoi studi nell' Istituto Rabbinico di Metz. Prima sua Cattedra fu nel villaggio di Lauterbourg; poi in Nancy, e finalmente nel 1854 fu eletto Gran Rabbino del Concistoro Centrale di Francia. Fu pio e dotto Rabbino, dotato delle più belle qualità intellettuali e morali. Egli godette la stima e l'amore, non che de'suoi fratelli in religione, di tutti i suoi concittadini, e dal Governo fu fregiato dell' Ordine della Legione d'onore. Morì il 5 Maggio 1865 (MARONI).

Digitized by Google

Digitized by Google

Parte Seconda

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

—(1)—

Nel Nome dell'Eterno Dio dell'universo (2)

Le proposizioni delle quali si ha d' uopo per provare l'esistenza di Dio e per dimostrare che non è un corpo, nè una forza in un corpo, e ch'Egli è *uno* (che il suo nome sia glorificato!), sono venticinque, le quali, tutte dimostrate (3), non contengono nulla di dubbioso; (poichè) già Aristotile ed i peripatetici (4) che gli succedettero, presero ad esame la dimostrazione di ciascuna di loro (5). Vi è (anche) una proposizione, che accordiamo loro come concessione (6), perchè varrà a dimostrare queste quistioni: questa proposizione è l'eternità del mondo.

Prima proposizione. — L'esistenza di una grandezza infinita qualsiasi è inammissibile (7).

Seconda proposizione. — L' esistenza di un numero infinito di grandezze è inammissibile (8), se si voglia che esistano (tutte) insieme (9).

Terza proposizione. — L' esistenza di un numero infinito di cause e di effetti è inammissibile,

Digitized by Google

quando anche non fossero grandezze; così, per esempio, è evidentemente inammissibile, che un' intelligenza abbia per causa una seconda intelligenza, questa seconda una terza, questa terza una quarta, e così sino all'infinito (10).

Quarta proposizone. — Il cangiamento si trova in quattro *categorie* (11): 1.° nella categoria della *sostanza;* ed il cangiamento di cui è suscettiva la sostanza, è la nascita e la corruzione; 2.° nella categoria della *quantità*, e quì è l'aumento ed il decremento; 3.° nella categoria della *qualità*, che è la trasformazione; 4.° nella categoria del *luogo*, che è il moto di translazione (12). È a questo cangiamento nel luogo, che si applica in particolare il (termine di) *moto* (13).

Quinta proposizione. — Ogni moto è un cangiamento ed un passaggio dalla *potenza all' atto* (14).

Sesta proposizione. — I moti (15) sono talora essenziali (o nelle cose stesse), talora accidentali, talora effetto di una violenza, talora parziali, ed (in quest' ultimo caso) è una specie di moto accidentale. Essenziali, come la translazione del corpo da un luogo ad un altro; accidentali, come si direbbe (per esempio) della nerezza che è in un corpo, che si trasportò da un luogo ad un altro; effetto di violenza, come quando la pietra si muove verso l' alto per qualche cosa che ve la spinge; parziali, come il moto del chiodo nella nave: poichè quando la nave si muove, diciamo che anche il chiodo si muove. E così, ogni volta che una cosa composta si muove, diciamo che anche la sua parte si muove (16).

Digitized by Google

Settima proposizione. — Tuttociò che si cangia è divisibile (17 e 18); e quindi tuttociò che è mosso è divisibile ed è necessariamente un corpo (19); ma ciò che non è divisibile non è mosso (20), e, per conseguenza, non può essere un corpo.

Ottava proposizione. — Tutto ciò che è mosso accidentalmente sarà necessariamente in riposo, non essendo il suo moto nella sua essenza; perciò è impossibile che si compia perpetuamente quel moto accidentale (21).

Nona proposizione. — Ogni corpo che ne muove un altro, non si muove che essendo egli stesso mosso nel momento in cui muove (22).

Decima proposizione. — Tuttociò di cui diciamo che è in un corpo, è di una di queste due classi (23): o è una cosa che sussiste col corpo, come gli accidenti, o una cosa per la quale il corpo sussiste, come la forma fisica (24). In ambedue i casi, è una forza (che è) in un corpo (25).

Undecima proposizione. — Alcune cose che sussistono col corpo, si dividono quando si divide il corpo, e sono, per conseguenza, accidentalmente divisibili, come per esempio, i colori ed in generale le forze sparse in tutto il corpo. Così, alcune cose che costituiscono l'essere del corpo (26), non si dividono in alcun modo, come l'anima e l'intelligenza (27).

Duodecima proposizione. — Ogni forza che si trova sparsa in un corpo è finita, perchè il corpo (stesso) è finito (28).

Tredicesima proposizione. — Nelle diverse specie di *cangiamento* (29), nessuna cosa può essere

Digitized by Google

continua, se non che il moto di translazione (30), ed in questo il (solo moto) circolare (31).

Decimaquarta proposizione. — Il moto di translazione è anteriore a tutti i moti e ne è il primo, secondo la natura; poichè (anche) la nascita e la corruzione sono precedute da una trasformazione; e la trasformazione (stessa) è preceduta da un avvicinamento di ciò che trasforma a ciò che deve essere trasformato; e, finalmente, non vi è aumento e decremento, senza che vi sia prima nascita e corruzione (32).

Decimaquinta proposizione. — Il tempo è un accidente che accompagna il moto, e che gli è inerente (33), nè alcuno dei due può esistere senza l'altro: un moto non esiste che in un tempo, nè si potrebbe pensare il tempo che col moto. Per conseguenza, tuttociò che non ha moto (34), non cade sotto il tempo.

Decimasesta proposizione. — Tuttociò che è incorporeo non può ammettere l'idea di *numero* (35); se non quando fosse una forza in un corpo, talmente che si potessero numerare le forze individuali, numerando le loro materie o i loro soggetti (36). Perciò le cose *separate*, che non sono corpo, nè una forza in un corpo, non possono ammettere in alcun modo l'idea di numero, se non fosse (in questo senso) che sono cause ed effetti (le une delle altre) (37).

Decimasettima proposizione. — Tutto ciò che si muove ha necessariamente un motore (38). O ha un motore fuori di sè, come la pietra che è mossa dalla mano; o ha il suo motore in sè, come il corpo

Digitized by Google

dell' animale (39), che è composto di un motore e di una cosa mossa. Perciò, quando l' animale muore ed è privato del suo motore, che è l' anima, la cosa mossa che è il corpo, pur restando com' era, cessa tosto di avere quel moto (40). Ma, siccome il motore che esiste nella cosa mossa è occulto, nè si manifesta ai sensi, si è immaginato che l' animale si muova senza motore. Ogni cosa mossa, la quale abbia il suo motore in sè, dicesi *muoversi da sè stessa* (41); il che vuol dire che la forza la quale muove *essenzialmente* ciò che ne è mosso, trovasi nel suo complesso (42).

Decimottava proposizione. — Tutte le volte che una cosa passa dalla potenza all'atto, ciò che ve la fa passare è un' altra cosa, e necessariamente è fuori di lei (43): poichè, se ciò che fa passare (all' atto) fosse in lei, nè vi fosse alcun impedimento, non resterebbe un istante in potenza, ma sarebbe sempre in atto (44). Ma se, ciò che fa passare (all' atto) una cosa, fosse in lei, e vi fosse stato un impedimento che poi fu levato, è cosa indubitata che ciò che ha fatto cessare l' impedimento, fu quello stesso che fece passare quella potenza all' atto (45). Procura di comprendere ciò (46).

Decimanona proposizione. — Ogni cosa, la cui esistenza ha una causa, è, riguardo alla sua propria essenza, di una esistenza *possibile* (47); poichè, se le sue cause sono presenti, dessa esisterà (48), ma se non furono mai presenti, o vennero meno, o finalmente, se il rapporto (49) che rendeva necessaria l' esistenza della cosa è cangiato, non esisterà.

Ventesima proposizione. — Tuttociò che è di una esistenza necessaria, riguardo alla sua essenza,

Digitized by Google

la sua esistenza non ha, in alcun modo, qualsiasi causa (50).

Ventesimaprima proposizione. — Tuttociò che è composto di due idee differenti ha necessariamente, in quella stessa composizione, la causa (immediata) della sua esistenza come è, e, per conseguenza, non è di una esistenza necessaria in sè stessa; poichè esiste per l'esistenza delle sue due parti e della loro composizione (51).

Ventesimaseconda proposizione. — Ogni corpo è necessariamente composto di due idee differenti, ed è necessariamente affetto da accidenti. Le due idee che ne costituiscono l'essere sono la sua materia e la sua forma (52); gli accidenti ond'è affetto, sono la quantità, la figura e la situazione (53).

Ventesimaterza proposizione. — Tuttociò che sia in potenza, in guisa di avere nella sua stessa essenza una certa *possibilità*, può, in un momento, non esistere in atto (54).

Ventesimaquarta proposizione. — Tuttociò che è una cosa qualsiasi (55) *in potenza*, ha necessariamente una materia; poichè la *possibilità* è sempre nella materia (56).

Ventesimaquinta proposizione. — I principj della sostanza composta ed individuale sono la materia e la forma (57), ed è necessariamente d'uopo di un agente, ossia, di un motore, il quale abbia mosso il substratum per disporlo a ricevere la forma (58); ed è il motore prossimo, che dispone una materia individuale qualsiasi (59). Da ciò necessariamente deve principiare lo studio del moto, del motore e di ciò che è mosso. Tutte le spiegazioni necessarie furono date sopra questo soggetto (60), ed Aristo-

Digitized by Google

tile dice espressamente: « La materia non si muove da sè stessa » (61 e 62). È questa la proposizione importante che conduce a meditare sopra l' esistenza del primo motore.

Di queste venticinque proposizioni che io posi al principio, alcune sono chiare al più lieve esame, e (sono) proposizioni dimostrative e nozioni prime (63), o quasi intelligibili, per la semplice esposizione che ne abbiamo fatta (64); altre hanno d' uopo di dimostrazioni e di molte premesse, ma furono già tutte dimostrate in un modo che non lascia dubbio, (e ciò) in parte nel libro dell'*Acroasis* (65) e ne' suoi commenti, ed in parte nel libro della Metafisica e nel suo commento (66). Io già ti feci sapere, che il mio scopo in questo trattato, non è di trascrivervi i libri dei filosofi, nè di esporvi le proposizioni più lontane (67), ma di rapportarvi le proposizioni che sono non troppo lontane per noi, e necessarie pel nostro soggetto.

Alle precedenti proposizioni ne aggiungerò una che implica l' *eternità* (del mondo), e che Aristotile pretende essere vera, e più di tutte le altre ammissibile (68). Noi la concediamo quale ipotesi (69), sinchè avremo potuto esporre le nostre idee a questo riguardo (70).

Questa proposizione, che è la ventesimasesta, dice che il tempo ed il moto sono eterni, perpetui e sempre esistenti in atto (71). Da questa proposizione dunque, risulta necessariamente, secondo lui, che vi sia un corpo avente un moto eterno, sempre in atto, ed è il quinto corpo (72). Perciò egli dice che il cielo non nasce, nè perisce; poichè il moto,

Digitized by Google

secondo lui, non nasce, nè perisce. Infatti, egli dice, ogni moto è necessariamente preceduto da un altro moto, o della medesima specie, o di un' altra specie (73); e quando pensiamo, che il moto locale dell' animale non sia preceduto assolutamente da alcun altro moto, ciò non è vero; poichè la causa, la quale fa ch' esso, (l' animale), si muova dopo essere stato in riposo, rimonta ad alcune cose che cagionano quel moto locale: è, o un cangiamento di temperamento producente (nell' animale) il desiderio di cercare ciò che gli convenga, o di fuggire ciò che gli è contrario, o un' immaginazione, o finalmente un' opinione che gli sopravvenga, talmente che una di queste tre cose lo metta in moto, essendo pure ciascuna di loro cagionata da altri moti (74). Egli dice pure che, in tuttociò che avviene, la possibilità di avvenire precede nel tempo a ciò che avviene, e ne trae diverse conclusioni per confermare la sua proposizione (75). Secondo questa proposizione, il mobile che è finito (76), dovrà muoversi sopra un' estensione finita un numero infinito di volte, volgendosi sempre sopra la stessa estensione, il che non è possibile se non nel moto circolare, come è dimostrato dalla tredicesima di queste proposizioni. Da ciò risulta come l' infinito possa esistere in modo di *successione*, e purchè non vi sia simultaneità (77).

Questa proposizione, Aristotile si sforza sempre a confermarla. Quanto a me, sembrami ch' egli non pretenda, in alcun modo, di attribuire alle prove, con cui la sostiene, una forza dimostrativa (78), ma sia, secondo lui, una cosa sopra tutte ammissibile. Ma i suoi seguaci ed i commentatori de' suoi scritti,

Digitized by Google

pretendono che sia necessaria, non solo possibile; e che sia stata dimostrata (79). Tutti i *Motécallemin* (invece) si sforzano a stabilire, che è impossibile; poichè dicono, non essere possibile immaginare che possano avvenire, neppure *successivamente* dei fatti infiniti (in numero); e considerano ciò, insomma, come una nozione prima (80). A me sembra che la suddetta proposizione sia *possibile*, (e che non sia) nè necessaria, come dicono i commentatori delle parole di Aristotile, nè *impossibile*, come pretendono i *Motécallemin*. Non voglio, ora, esporre le prove di Aristotile, nè produrre i miei dubbi contro di lui, nè dichiarare la mia opinione sopra la *novità del mondo;* ma volli in questo luogo annoverare le proposizioni delle quali abbiamo bisogno per le nostre tre questioni (81). Dopo aver poste nel principio queste proposizioni ed averle concesse, comincio a dichiarare ciò che ne risulta.

Digitized by Google

NOTE ALL' INTRODUZIONE

(1) Vedi parte I, Introduzione, nota 1, *a*. Questa Introduzione contenente le proposizioni che servono di premesse ai peripatetici per dimostrare l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio, è intitolata semplicemente dall' Ibn-Tibbon, הקדמות — *Premesse* (MARONI).

(2) Vedi parte I, Introduzione, nota 2, *a*. Anche qui manca questo verso nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon. Come nella prima parte, si omettono del tutto o in parte le note che riguardano solo la letteratura araba, e le varianti del testo arabo (MARONI).

(3) Così nell' Ibn-Tibbon : כלם בא עליהם מופת אין ספק ברבר, e nella traduzione francese: *généralement* démontrées, Scem-Tob, nel suo commento, non ammette l' indubitata certezza di tutte queste proposizioni; poichè, dice, se alcune di esse sono assiomi, altre sono molto dubbie, e di altre ancora fu dimostrata l'erroneità (MARONI).

(4) Nell' Ibn-Tibbon: משאיים. parola formata dall'arabo, come nel testo אלמשאיין, *passeggiatori* (MARONI).

(5) Ibn-Tibbon si allontana un poco dall'originale, traducendo : כבר עשה אריסטו ומי שאחריו מופת על כל אחת מהן. – La versione di Al-Harizi ha: כבר ברק על מופת כל אחת מהן (MUNK).

(6) Cioè, che concediamo loro provvisoriamente, come ipotesi. Vedi più avanti, proposizione 26, e parte I, cap. 71, nota 55 (MUNK).

(7) Riguardo all' infinito in generale, v. Aristotile, *Fisica*, lib. IV-VIII; *Metafisica*, lib. II, cap. 2 e lib. XI, cap. 10. Aristotile mostra in questi diversi passi che, nella natura, l' infinitamente grande *in atto,* ossia, l'estensione infinita, è inammissibile. Egli non ammette altro infinito se non che l' infinitamente piccolo, o la divisibilità infinita dello spazio, ch'egli indica (come l' infinità del numero astratto) quale *infinito in potenza*. Per conseguenza, l'universo medesimo, che è il corpo più esteso, è limitato nello spazio. (Vedi Trattato *del cielo,* libro I, cap. 7, dove Aristotile dice terminando : « In una parola: Si vede, da ciò che precede, che il corpo dell'uni- « verso non potrebbe essere infinito. ») La dimostrazione più generale di questa prima proposizione è data nella definizione stessa del

Digitized by Google

corpo. Aristotile fa osservare che *logicamente*, l'esistenza di un corpo infinito è inammissibile; poichè, se l'idea che ci facciamo del corpo, è di essere limitato da delle superfici, non può esservi un corpo illimitato, nè pensato, nè sensibile (*a*). « Se, infatti, si può definire il « corpo ciò che è limitato da una superficie, un corpo infinito non « è possibile, nè per la ragione, nè per i sensi » (*Fisica*, 3, 7; *Metafisica*, 11, 10). Aristotile mostra che il corpo infinito non potrebbe essere nè composto, nè semplice: 1.° Se fosse composto, le parti della composizione sarebbero o infinite o finite: ora è evidente che non potrebbero essere infinite, poichè l'infinità di ciascuna escluderebbe necessariamente quella delle altre; ma neppure potrebbero essere finite, poichè sarebbero consumate dall'infinito, e sparirebbero del tutto dinanzi a lui. 2.° Il corpo infinito non potrebbe neppure essere semplice; poichè, niuno degli elementi, ciascuno dei quali ha la sua regione determinata, è infinito, nè alcun corpo sensibile esiste, fuori degli elementi, che gli riunisca tutti, come credettero molti fisici. Un'altra prova fisica (che ha in qualche modo relazione colla prova logica) è questa: « Ogni corpo sensibile è nello spazio. Le specie e « le differenze dello spazio sono: l'alto ed il basso, il dinanzi ed il « didietro ciò che è a destra e ciò che è a sinistra. Queste distin- « zioni non esistono solo rapporto a noi e per la posizione, ma sono « fondate nel tutto medesimo; nè potrebbero essere nell'infinito ». (Vedi *Fisica*, l. c. alla fine del cap. 7) Ibn-Sina ed altri autori, arabi ed ebrei, moltiplicarono le dimostrazioni delle proposizioni annoverate da Maimonide. Abu-Becher-Mohamed-al-Tebrizì (*b*), che fece un commento sulle venticinque proposizioni, entrò in lunghe e minute spiegazioni per dimostrarne la verità. Questa prima proposizione fu dimostrata dagli Arabi in molti modi diversi. Citeremo qui una dimostrazione presa da Ibn-Sina: Sia la grandezza, supposta infinita, una linea AB A C B; potremo supporre che questa linea si prolunghi all'infinito da due lati o solo da un lato B. In questo secondo caso, figuriamoci che dal lato finito si tagli una

(*a*) Vale a dire: limitandoci a delle considerazioni logiche, cioè, a quelle considerazioni che risultano razionalmente dalla definizione ordinaria che suolsi dare al corpo, e che sono tratte da principj comuni, non da principj speciali alla fisica; l'idea di corpo esclude quella d'infinito, poichè l'idea di corpo implica quella di limite e di superficie. Quindi un corpo infinito, non può concepirsi, nè percepirsi (MARONI).

(*b*) Abdallà Mo'hamed Abu-Becher ben Mo'hamed al-Tebrizi (o Taurizi), filosofo arabo che commentò i passi filosofici più difficili della *Guida*. Vedi parte I, Pref. n. 4. Un altro Tebrizi, cioè, Sciamas Al-Din Tebrizi, fu celebre poeta (MARONI).

Digitized by Google

parte AC; avremo allora due linee AB e CB, ciascuna delle quali sarà infinita al lato B e finita all'altro lato. Ora, se applichiamo il punto C sul punto A, avverrà una di queste due cose: o la linea CB si prolungherà all'infinito come la linea AB, ed allora avremo AB—AC=AB, il che è impossibile, poichè la parte non può essere uguale al tutto; o la linea CB si prolungherà meno della linea AB; ed allora sarà finita dal lato B, il che sarebbe contrario all'ipotesi. Se (invece) la linea AB è supposta infinita dai due lati, si potrà tagliarla a qualsivoglia punto, in modo di farne due linee, ciascuna delle quali sarà infinita da un lato e finita dall'altra, e la dimostrazione sarà come quella che abbiamo data. Vedi Scharestani, pag. 403, (trad. tedes., tom. II, pag. 295 e 296). Non potremo riprodurre le prove allegate per ogni proposizione annoverata qui da Maimonide, e ci dovremo limitare ad indicare i luoghi dai quali il nostro autore trasse quelle differenti proposizioni. — Come si vedrà, non sono prese tutte da Aristotile, e molte sono tratte dalle opere d'Ibn-Sina, che, come già si disse altrove, sono le principali sorgenti dalle quali Maimonide attinse la cognizione delle dottrine peripatetiche. Riguardo a questa prima proposizione ed alle due seguenti, vedi anche la prima parte di quest'opera, cap. 73, proposiz. 11 e le note che vi abbiamo aggiunte (MUNK).

(8) Questa seconda proposizione, dice della grandezza discreta quello che nella prima proposizione fu detto della grandezza continua. Anche l'infinità numerica *in atto* è inammissibile come l'estensione infinita; poichè le unità che compongono la quantità discreta possono formare tutte insieme una quantità continua, ed è chiaro che, poichè questa non può essere infinita, neppure la prima potrebbe esserlo. Oltre di che, si può, come fa osservare il commentatore Scem-Tob, applicare direttamente a questa proposizione ciò che abbiamo detto della prima proposizione, secondo Ibn-Sina. Infatti, diminuendo di un certo numero di unità la quantità discreta supposta infinita, il resto sarà o infinito o finito; ora, se fosse infinito, la parte sarebbe uguale al tutto, il che è impossibile; e, se fosse finito, anche il tutto sarebbe finito e sarebbe contrario all'ipotesi (MUNK).

(9) Si è già veduto che, secondo il nostro autore, l'inammissibilità dell'infinito *per successione* non è dimostrata. Vedi parte I, cap. 73, prop. 11, e qui avanti, prop. 26 (MUNK).

(10) Questa proposizione fu dimostrata da Aristotile nella *Metafisica*, lib. II, cap. 2, dove è dimostrato in generale che, nelle quattro specie di cause, si arriverà necessariamente ad un ultimo termine, e che queste cause non si possono continuare all'infinito. Vedi parte I, cap. 69, nota 1 (MUNK).

Digitized by Google

(11) Vedi parte I, Introduzione, nota 90 e cap. 52; nota 1, c. (MARONI).

(12) Vedi Aristotile, *Metafisica*, lib. XII, cap. 2, e *Fisica*, libro III, cap. 1. « L'essere che cangia, deve cambiarsi, o nella sua sostanza, o nella sua quantità, o nella sua qualità o di luogo ». Si vede che per *cangiamento*, devesi intendere il passaggio reciproco degli opposti uno all'altro, nè si deve confondere coll' idea di *moto*, che, come Aristotile dice altrove, non si applica che alle categorie della quantità, della qualità e del luogo, non a quella della sostanza. Vedi *Fisica*, libro V, alla fine del cap. 1, ed al principio del cap. 2; ed il Trattato *Dell'Anima*, lib. I, cap. 3, § 3, dove Aristotile parla di quattro specie di *moto*, che, poi, non ne formano che tre appartenenti a tre categorie, cioè: di *translazione*, alla categoria del luogo; di *cangiamento* a quella della *qualità*; di *distruzione* e di *accrescimento* a quella della *quantità* Ma, nelle sei specie di *moto* annoverate al principio del cap. 14 delle *Categorie*, Aristotile comprende anche la *generazione* e la *corruzione*, che si applicano alla categoria della *sostanza*. Le altre quattro sono: l'*aumento*, la *diminuzione*, la *trasformazione*, ed *il cangiamento di luogo*; le due prime specie sono relative alla categoria della *quantità*. la terza a quella della *qualità*, e la quarta a quella del *luogo*. Si vede che quel passo delle *Categorie* corrisponde esattamente a quello della *Metafisica*, e che Aristotile vi prese la parola *moto* nel senso più esteso di *cangiamento*. Vedi qui avanti, nota 14 (MUNK).

(13) Abbiamo veduto nella nota precedente che, in generale, i cambiamenti onde qui si parla, eccettuato il primo, sono anche indicati come *moti*; ma ciò non è se non perchè, in sostanza, tutti questi diversi cangiamenti sono, in certo modo, un moto locale: « poichè tutti i moti che abbiamo annoverati si compiono in un luogo » (Trattato *Dell'Anima*, l. c.); così per esempio, nell'aumento e nella diminuzione, possiamo attribuire alle diverse parti del corpo un moto locale. Vedi qui avanti la 14.ma proposizione. Tutte le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon aggiungono qui le parole: ועל שאר השנויים בכלל « *ed agli altri cangiamenti* (si applica) *in generale*; ma i mss. della versione non hanno quest' aggiunta. Vedi al principio del capitolo 1 (MUNK).

(14) L'autore riproduce qui la definizione, che Aristotile dà del moto. E qui la parola *moto* abbraccia tutte le specie di *cangiamento* delle quali parla la proposizione precedente; tanto il cangiamento della nascita e della corruzione, che si fa istantaneamente e, a così dire, senza moto; quanto gli altri cangiamenti, che avvengono a poco a poco e con un vero moto. In questo senso dunque, il moto è

Digitized by Google

il cangiamento, che può essere indicato, nel modo più generale, come il passaggio dalla potenza all'atto. Vedi Aristotile, *Fisica*, lib. III, cap. 1: « Siccome in ogni genere si può distinguere l'essere *in atto* « o *entelechia* e l'essere *in potenza*, l'*atto* o *entelechia*, ossia, la rea- « lizzazione dell'essere, che era *in potenza*, secondo ciò che è quell'es- « sere, è il *moto* ». Vedi *Metafisica*, lib. XI, cap. 9 (MUNK).

(15) L'autore parla qui del moto per eccellenza, ossia, del moto *locale* (MUNK).

(16) Le varie distinzioni, che l'autore fa qui nel moto locale, sono prese da Aristotile, e devono servire a mostrare, che tutti i moti particolari, qualunque sieno, hanno la loro sorgente in un primo moto eterno da cui dipendono. Ciò che è mosso, dice Aristotile, lo è *in sè stesso* o *accidentalmente*. In ciò che è mosso *accidentalmente*, egli distingue delle cose, che potrebbero anche essere mosse in sè stesse, come, per esempio, le parti del corpo animale ed il chiodo della nave; ed altre cose che sono sempre mosse accidentalmente, come la bianchezza (nel corpo) e la scienza (nell'anima), poichè queste non cangiano di luogo che colla cosa nella quale sono. E, finalmente, in ciò che è mosso *in sè stesso*, egli distingue ancora ciò che si muove da sè stesso e ciò che è mosso da un'altra cosa, ciò che è mosso naturalmente e ciò che lo è *da una violenza, e contro natura*. Vedi Aristotile, *Fisica*, lib. IV, cap. 4; e lib. VIII, cap. 4, Vedi pure il Trattato *Dell'anima*, lib. III, (§§ 2 e 3), e Trattato *Del Cielo*, lib. III, cap. 2 (MUNK).

(17) Così nell'Ibn-Tibbon: — שכל משתנה מתחלק (Id.)

(18) Vedi Aristotile, *Fisica*, lib. VI, al principio del cap. 3; « Tutto ciò che si cangia è necessariamente divisibile ». La dimostrazione data da Aristotile si può riassumere così: Tutto ciò che riceve un cangiamento passa da uno stato ad un altro; non può non essere un solo istante in alcuno dei due stati, poichè allora non cambierebbe; ma non può neppure essere un solo istante in uno dei due stati, poichè allora o non cambierebbe ancora, o sarebbe già cangiato. Bisogna dunque necessariamente che sia in parte in uno ed in parte nell'altro, e, per conseguenza, che sia divisibile (MUNK).

(19) La quinta proposizione stabilisce che ogni moto è un cambiamento; per conseguenza, tutto ciò che è mosso riceve il cangiamento ed è necessariamente divisibile. Aristotile che aveva già stabilita la divisibilità dell'estensione, del tempo e del moto (vedi parte I, cap. 73, n. 24), mostra al cap. citato nella nota precedente, che la divisibilità deve applicarsi anche *a ciò che è mosso*. Vedi *Fisica*, l. c. e lib. VIII, cap. 5 (MUNK).

Digitized by Google

(20) Come, per esempio, il punto geometrico e l'intelligenza, che non hanno moto *essenziale,* ma solo un moto *accidentale.* Questa tesi, che l'autore aggiunge qui come corollario, è una conseguenza necessaria di ciò che precede. Ma Aristotile entrò in alcune minute spiegazioni particolari per dimostrare che l'indivisibile è immobile *in sè stesso,* e che non ha che un moto *accidentale ;* e fa osservare particolarmente che se si ammettesse il moto del *punto,* si arriverebbe quindi a stabilire, che la linea sia composta di punti ed il tempo di piccoli istanti o di *momenti presenti,* il che è falso. Vedi *Fisica,* lib. VI, cap. 10 (MUNK).

(21) Questa proposizione, enunciata in un modo troppo conciso, fu trovata oscura, e, presa in un senso assoluto, incontrò delle obiezioni (vedi il commento di Moisè di Narbona). Ecco come deve essere intesa. Ogni cosa la quale non abbia in sè stessa il principio del suo moto, ma le sia impresso un moto accidentale da una causa esterna, la quale possa cessare di esistere, sarà necessariamente in riposo quando quella causa cesserà, come per esempio, il passeggiero di una nave, il quale non è mosso se non perchè è accidentalmente in una cosa in moto, che può cessare di muoversi (vedi Aristotile, Trattato *Dell'Anima,* lib. I, cap. 3, § 2). Valga a provare che Maimonide intende così questa proposizione, il vedere che più avanti, al principio del cap. 1, dimostrando che il primo motore non potrebbe essere considerato come l'anima della sfera celeste, applica questa ottava proposizione all'anima umana, che è mossa accidentalmente col corpo da una causa esterna, o cercando ciò che meglio gli convenga, o fuggendo quello che gli sia contrario. È dunque mal a proposito che il commentatore arabo Al-Tebrizi osserva riguardo a questa proposizione di Maimonide, che vi sono alcuni moti, i quali, quantunque accidentali, sono perpetui, come, per esempio, il moto diurno dall'oriente all'occidente, impresso dalla nona sfera alle otto sfere inferiori, e che è contrario al loro moto proprio ed *essenziale* dall'occidente all'oriente; o come il moto circolare della sfera del fuoco e degli altri elementi, il cui moto *essenziale* è in linea retta (v. parte 1.ª di quest'opera, cap. 72) È evidente che questi moti accidentali, aventi per causa un moto essenziale e perpetuo, devono essere essi stessi perpetui. Questa proposizione sembra riferirsi ad un passo del Trattato *Del Cielo* (libro 1°, alla fine del cap. 2.), dove Aristotile stabilisce che al di sopra dei quattro elementi i quali per loro natura, hanno un moto in linea retta, vi è una sostanza semplice di un'altra natura, che ha il moto circolare. Ora, egli fa osservare, quel moto deve essere inerente alla natura di quella sostanza; poichè sarebbe sorprendente ed affatto irragionevole che quel

Digitized by Google

moto, il quale solo è continuo ed eterno, potesse essere *contro natura*, giacchè, in generale, ciò che è contro natura è tosto distrutto. La versione araba, che traduce le parole *contro natura* colla parola *accidentale*, spiega meglio i termini della proposizione di Maimonide. Ecco come il passo citato fu parafrasato da Ibn-Roschd, *de Coelo et Mundo*, lib. 1, *Summa* 4. *demonstrat.* 5 (vers. ebr.):

« Questo moto circolare, che si compie intorno al centro, è neces-
« sariamente o *naturale* o *accidentale* a questo (quinto corpo). Ora,
« è inammissibile che sia accidentale, poichè il *moto accidentale*
« *non potrebb'essere perpetuo e senza fine;* supporre ciò sarebbe affatto
« irragionevole, giacchè veggiamo che le cose accidentali cessano
« e periscono ».

Vedi la versione latina delle Opere di Aristotile col commento di Averroè, edizione di Venezia, tom. 5, 1550, in fog., 6 c. e 126 c. Ibn-Falkira (*Morè ha-Morè*, p. 67) indica, per questa 8.ª proporzione, lo stesso passo di Aristotile (MUNK).

(22) Questa proposizione fu estesamente dichiarata da Aristotile, che, a fine di stabilire l'esistenza di un primo motore non mosso, mostra che ciò che muove, se non è il primo motore stesso, non può essere che una causa intermedia di moto, la quale pure sia mossa da un'altra causa. Da ciò risulta naturalmente, che il corpo fisico non può comunicare il moto ad un altro corpo, se non essendo mosso lui stesso. V. *Fisica*, lib. 7., cap. 5, e *Metafisica* lib. 12, cap. 6. (MUNK).

(23) Letteralmente: *si divide in due classi* (MUNK).

(24) Vale a dire, la forma che costituisce il genere o la specie, e che fa che una cosa sia ciò che è. V. parte 1.ª, cap. 73 ed ivi, nota 85 (MUNK).

(25) Vuol dire: Ciò che si chiama *una forza in un corpo*, può essere o un accidente, come per esempio il caldo ed il freddo nei corpi i quali, per loro natura, non sono nè caldi nè freddi; o una forma fisica, come per esempio, il calore o la natura ignea del fuoco, o la freddezza del ghiaccio. La parola כוח (*potenza*), che i filosofi arabi usano nei diversi sensi che Aristotile attribuisce alla parola *dunamis*, deve essere presa qui non nel senso di *possibilità* o *facoltà di essere* opposta all'*atto*, ma nel suo senso primitivo ed assoluto, che Aristotile definisce come « il principio dal quale emana il moto, o il cangiamento prodotto in un'altra cosa come altra cosa » (*Metafisica*, lib. 5, cap. 12, principio e fine); o in altri termini, nel senso di *forza* o di *facoltà agente*. Questa forza può trovarsi fuori del corpo sul quale agisce, o in quel corpo stesso; ed in questo ultimo caso, è una *forza in un corpo* (MUNK).

Digitized by Google

(26) Nell'Ibn-Tibbon: קצת המעמידות לגוף « Alcune cose che fanno esistere il corpo ». Vedi l'Efodi e Scem-Tob. (MARONI).

(27) Ecco il senso più preciso di questa proposizione: Tra gli accidenti o le qualità che non sussistono che nel corpo, ve ne sono alcune che si dividono col corpo, come, per esempio, il calore di un corpo caldo, o il colore inerente ad un corpo; giacchè ogni particella del corpo conserva lo stesso calore, ed il medesimo colore. Altre non seguono la divisione del corpo; come per esempio, la figura, che non resta sempre la medesima quando il corpo è diviso. Ed anche tra le cose che costituiscono o compiono l'essere del corpo, ve ne sono alcune, che non potrebbero dividersi in alcun modo, nè in realtà, nè col pensiero, e tali sono particolarmente l'anima razionale e l'intelligenza; ed altre, come alcune forme fisiche, si dividono col corpo a cui appartengono. Colle parole anima ed intelligenza, l'autore intende significare non solo l'anima razionale dell'uomo e *l'intelletto hilico*, ma anche le anime delle sfere celesti e *l'intelligenza* onde *concepiscono* lo scopo particolare del loro moto; poichè si vedrà più avanti (cap. 4) che l'autore, secondo la teoria d'Ibn-Sina, attribuisce alle sfere celesti, non solo un'anima, ma anche un pensiero che è loro inerente, e che non si deve confondere colle *intelligenze separate*, oggetto del desiderio delle loro sfere rispettive, e che ne determina il moto (MUNK).

(28) Aristotile dopo avere stabilito che il primo motore non è mosso, vuol mostrare che non ha parte, nè estensione. Per conseguenza della proposizione già dimostrata, che non vi è alcuna estensione o grandezza infinita, egli mostra, che il primo motore non potrebbe essere una grandezza finita, poichè il moto che ne deriva essendo infinito, ne conseguirebbe che *in una grandezza finita potesse essere una forza infinita*. Ora, ciò è impossibile, poichè la forza infinita, dovrebbe produrre il suo effetto in un tempo minore di quello, che sarebbe necessario ad ogni forza finita per produrre lo stesso effetto, ossia, la forza infinita produrrebbe il suo effetto in un niente di tempo o istantaneamente, il che è inammissibile, poichè ogni trasformazione si fa in un tempo. Diremo che anche la forza infinita produrrà il suo effetto in un tempo? Ma allora si potrà trovare una forza finita, che produrrà nello stesso tempo il medesimo effetto e ne risulterebbe, che quella forza finita sarebbe uguale ad una forza infinita; il che è impossibile. Tale è in sostanza la dimostrazione colla quale Aristotile stabilisce che *in una grandezza finita non potrebbe essere* una *forza infinita*. Vedi *Fisica*, lib. VIII, cap. 10 (ediz. di Becker, pag. 266 *a*) (MUNK).

(29) Vedi la 4.ª proposizione (MUNK).

Digitized by Google

(30) Le tre prime specie di cangiamento annoverate prima (proposizione 4.ª) indicano tutte il passaggio da uno stato ad un altro stato opposto. Ora, i due stati opposti sono necessariamente separati uno dall'altro da un' intervallo di tempo, e per conseguenza il cangiamento non è continuo. Nulla di simile avviene nella quarta specie di cangiamento, o nel moto locale, che solo può essere continuo. Vedi Aristotile, *Fisica*, libro VIII, cap. 11: « Nessun moto « può essere continuo, se non quello di translazione. In fatti, tutti « i moti e i cangiamenti avvengono da un opposto all'altro (ossia, « tra dei contrari) ». Vedi ivi, libro V, cap. 4. V. anche *Metafisica*, libro XII, cap. 6. (MUNK).

(31) Nello stesso moto locale, non vi è che il moto circolare che sia realmente continuo; poichè il moto in linea retta, non potendo continuarsi all' infinito, avrà necessariamente un punto di arrestamento da cui si volgerà per prendere un'altra direzione, o per ritornare nella direzione opposta Vedi ivi, libro VIII, cap. 8 al principio, e *Metafisica*, l. c (MUNK).

(32) In questa proposizione, l'autore stabilisce che il moto locale (quello che, nella proposizione precedente, fu indicato come il solo che sia continuo) è anteriore, *secondo la natura* a tutti gli altri moti e cangiamenti: e per *anteriore secondo la natura* si deve intendere, conforme la definizione di Aristotile (*Metaf.* libro V, cap. 11), quello che può essere senza che altre cose sieno, e senza il quale altre cose non possono essere. I termini di questa proposizione sono presi nella *Fisica* di Aristotile, libro VIII, cap. 7 (vedi libro VII, cap. 2), quantunque l'autore, sembrami, non segua rigorosamente il ragionamento dello Stagirita. Si è già veduto nella nota 12 che, secondo Aristotile, l' idea del moto si applica alle categorie della quantità, della qualità e del luogo. Ora, dic'egli, di queste tre specie di moto, quella del luogo è necessariamente la prima: poichè è impossibile che vi sia *accrescimento* senza che vi sia stata prima *trasformazione*. La trasformazione è il cangiamento in ciò che è opposto; ma quando vi è trasformazione, bisogna che vi sia una cosa che trasformi e che faccia, per esempio, che ciò che è caldo in potenza divenga caldo in atto. Ora, è evidente che il mobile di quella trasformazione è talora più vicino, talora più lontano dalla cosa che deve trasformarsi, e che la trasformazione non potrebbe farsi senza un moto locale: questo dunque è tra i vari moti il primo. Più avanti, Aristotile stabilisce con altre prove che il moto locale, sabbene sia l'ultimo, che avvenga negli esseri individuali di questo mondo, è il primo nell'universo e precede anche la nascita di tutte le cose, la quale è seguita dalla trasformazione e

Digitized by Google

dall'accrescimento (*Fisica*, 8, 7). Alcuno potrebbe stupirsi, che Maimonide ponga la trasformazione prima della nascita e della corruzione; ma sembra che il nostro autore consideri la trasformazione più in generale, ossia, non solo rapporto alla categoria della qualità, come nella 4.ª proposizione, ma anche rapporto alla *nascita*, che è essa stessa, in certo modo, una trasformazione della materia nella forma, trasformazione la quale si opera mediante un agente più o meno lontano, che ha bisogno di avvicinarsi alla materia che deve trasformarsi. È pure in questo senso che Ibn-Roschd spiega il passo della *Fisica* (Vedi le opere di Aristotile col commento di Averroè, ediz. in fog., tom. IV, fog. 180): « Deinde dicit: *Et manifestum est quod dispositio motoris tunc non currit eodem modo, sed forte quandoque erit propinquior alterato et quandoque remotior, etc. Id est, et quia primum alterans quod non alteratur, non alterat semper, sed quandoque, necesse est ut non habeat se cum alterato in eadem dispositione, sed quandoque appropinquetur ei, et alteret, et quandoque removeatur, et non alteret: et propinquitas, et distantia non est, nisi per translationem: ergo translatio praecedit naturaliter alterationem, scilicet quod, cum utrumque fuerit in actu: deinde alterans alteravit, postquam non alterabat; necesse est ut alterum moveatur in loco aut alterans, aut alteratum aut utrumque. Si autem alterum fuerit generatum, aut utrumque, et posuerimus hoc esse causam eius, quod quandoque alterat, et quandoque non, manifestabitur quod translatio debet praecedere eodem modo, cum alteratio etiam praecedat generationem, generatio enim aut est alteratio aut sequitur alterationem* » (Munk).

(33) È, come si esprime Aristotile, *una cosa del moto*. Vedi sopra questa proposizione, parte 1.ª di quest'opera, cap. 52, n. 35; e cap. 73, nota 24 (Munk).

(34) Vale a dire: tutto quello che non è mosso, ma che è egli stesso la causa del moto, o in altri termini, tutto ciò che è fuori della sfera celeste, come Dio e le intelligenze separate. Vedi Aristotile. Trat. *Del Cielo*, libro 1, cap. 9 e vedi *Fisica* libro IV, cap. 12 (Munk).

(35) Letteralmente: *In tutto ciò che non è un corpo, non si potrebbe immaginare la numerazione*. Vedi *Metaf.*, libro XII, cap. 8 (Munk).

(36) Ossia, le diverse materie o i soggetti nei quali si trovano (Munk).

(37) Vedi parte 1.ª di quest'opera, cap. 74, ed in questa seconda parte al principio del cap. 1 (Munk).

(38) Vedi Arist. *Fisica*, libro VII, cap. 1, § 1. « Tutto ciò che si muove deve essere necessariamente mosso da qualche cosa » Ari-

Digitized by Google

stotile dimostra questa proposizione argomentando particolamente dalla divisibilità infinita di ciò che è mosso (Vedi 8.ª proposizione), che non permette di arrestarsi ad una parte qualsiasi della cosa mossa per vedervi il principio motore del complesso; dal che risulta che quel motore deve necessariamente essere una cosa diversa dal complesso della cosa mossa. Vedi libro VIII. cap. 6, verso la fine(MUNK).

(39) Vedi Aristotile, *Fisica*, libro VIII, cap. 4. Dopo aver distinto ciò che è mosso *accidentalmente* con altra cosa, da ciò che è mosso *in se stesso*, Aristotile aggiunge: « Tutto ciò che è mosso « per forza contro natura è mosso da qualche causa straniera. Tra « le cose che si muovono naturalmente, anche quelle che si muo- « vono da sè stesse, sono mosse da qualche causa », (ossia, dal principio del moto e della facoltà di muoversi) (MUNK).

(40) Cioè, il moto locale che gli veniva dall' anima (MUNK).

(41) Così nell' Ibn-Tibbon: הוא הנקרא מתנועע מעצמו — *È chiamata sè-movente* (MARONI).

(42) In altri termini: che la forza motrice che gli è inerente, e dalla quale una parte qualsiasi del corpo mosso riceve un moto *essenziale*, non *accidentale*, (come, per esempio, il moto che ricevesse la mano da un impulso esteriore), risiede nel complesso di quel corpo. (MUNK).

(43) Questa proposizione risulta dalla combinazione delle proposizioni 5.ª e 17.ª Il moto essendo stato definito come il passaggio dalla potenza all' atto (v. *Fisica*, lib. 3, cap, 1. e 2.; *Metaf.* 11, 9) ed ogni moto supponendo un motore, che è una cosa diversa dalla cosa mossa, ne risulta che ogni cosa in *potenza* ha d' uopo di un impulso esteriore per passare all' atto. La *potenza* è una facoltà di agire o una facoltà di ricevere l' azione (*Metaf.* 9, 1); in ambeduc i casi, la *potenza* non passa all' *atto* che per qualche cosa che gli venga da fuori. Così, per esempio, l' artista, che ha la facoltà di produrre un' opera d' arte, ha d' uopo di una materia esterna per attuare quella facoltà, e così, il bronzo, che ha la facoltà di divenire una statua, ha d'uopo, perchè quella facoltà sia messa in atto, del lavoro dell' artista. (MUNK)

(44) Così, per esempio, ciò che è di una leggerezza assoluta, come il fuoco, o di una gravità assoluta, come la terra, ha non solo la *facoltà* di muoversi, l' uno verso in su, l' altro verso in giù, ma quella facoltà o potenza è sempre in atto, se non quando esistesse un ostacolo il quale impedisse il moto naturale e producesse un moto contrario (MUNK).

(45) Se, per esempio, uno ritirasse una colonna la quale sostenesse una cosa pesante, in guisa che quella cosa cadesse, si potrebbe di-

Digitized by Google

re, in certo modo, essere stato egli stesso che fece cadere la cosa, togliendo l' ostacolo, che impediva la gravità di seguire la sua legge naturale. V. Arist., *Fisica*, lib. 8, fine del cap. 4; e v. Maimonide, parte 3, di quest' opera, cap. 10. (MUNK)

(46) Letteralmente: *e comprendi ciò*. I commentatori fanno osservare che l' autore aggiunge qui queste parole a motivo della grande importanza di questa proposizione, che sembra abbattere il dogma della creazione: poichè Dio che è l' energia assoluta sempre in atto, e nulla potendo mettere ostacolo alla sua azione, non avrebbe potuto, ad un dato momento, creare il mondo, o passare dalla potenza all' atto. V. sopra questa questione il cap. 18 di questa seconda parte. (MUNK)

(47) Questa proposizione e le due seguenti sono prese da Ibn-Sina, che fu il primo a fare, nell' idea di *essere necessario* (opposto al possibile assoluto, che nasce e perisce), questa distinzione tra ciò che è *necessario in sè stesso* o il necessario assoluto, e ciò che è *necessario per altra cosa*, essendo per la sua propria essenza nella categoria del possibile. Della seconda specie sono, secondo Ibn-Sina, le sfere celesti, nelle quali si distinguono la *potenza* e l'*atto*, la materia e la forma, e che non hanno la qualità di *esseri necessari* se non pel loro rapporto colla prima causa, o Dio. Ibn-Sina si allontana, riguardo a ciò, da Aristotile, che estende espressamente l' idea di *essere necessario* a ciò che è mosso eternamente, o alle sfere celesti, le quali, dic' egli, non sono in potenza e non hanno materia propriamente detta, ossia, materia soggetta alla nascita ed alla distruzione. V. *Metaf.*, lib. 9, cap. 8; trattato *del Cielo*, 1, 2. Ibn-Roschd in molti luoghi delle sue opere combattè l'opinione di Ibn-Sina. V. la mia *Miscellanea di filosofia ebraica ed araba*, pag. 358-359 (MUNK).

(48) Ibn-Sina dà per esempio il numero *quattro*, che non esiste se non in virtù del numero *due* preso due volte, e che, per conseguenza cessa di esistere quando il numero *due*, che è la sua causa non esiste più. V. Scharestani, pag. 373 (traduzione tedesca tom, 2., pag. 250), e vedi *Al-Nadjah*, *Metafisica*, al principio del lib. 2., pag. 62,) *(a)* (MUNK)

(*a*) Fra le opere d' Ibn-Sina, le più interessanti dopo il suo celebre *Canone* di medicina, che rese immortale il suo nome, sono le due opere denominate *Al-Scefà* ed *Al-Nadjah*. *Al-Scefà* (la *guarigione*) è una vasta enciclopedia delle scienze filosofiche in 18 volumi. Esiste, quasi per intiero in diversi mss. della Bib. Bodl. a Oxford. *Al-Nadjah* (la *liberazione*), diviso in tre parti, è un compendio del primo, ed Ibn-Sina

Digitized by Google

(49) Cioè il rapporto tra la causa e l'effetto, o la condizione necessaria per la quale sola la tale causa produce il tale effetto. « Ogni cosa, dice Ibn-Sina (l. c.) l'esistenza della quale sia necessaria per un'altra causa, è in sè stessa di una esistenza possibile; poichè la necessità della sua esistenza dipende da un certo *rapporto*, in cui si considera una cosa diversa dall'essenza stessa di quella cosa. » Così, per esempio, il sole non diviene la causa del giorno per una parte della terra, se non quando si trova in una data posizione dirimpetto a quella parte (MUNK).

(50) Cioè, non ha una causa esterna, nè interna, il che supporrebbe una composizione. V. la proposizione seg. (MUNK).

(51) È evidente, e l'autore vi insiste spesso (v. par. 1ª, i capitoli sugli attributi e qui avanti, cap. 1), che l'essere assoluto e necessario non potrebbe essere composto di due cose differenti, e che neppure il pensiero potrebbe distinguervi due idee differenti, o due cose intelligibili. Per conseguenza, ogni esistenza, che si presenti al nostro pensiero come un composto di due idee, come, per esempio, materia e forma, non potrebb'essere, tale quale si presenta, *necessaria in se stessa*, poichè è, almeno pel pensiero, il resultato di una composizione: giacchè, come fa osservare Ibn-Sina, è impossibile ammettere che il tutto sia, per la sua essenza, anteriore alle parti, ma anzi è o posteriore, o insieme con loro. Vedi *Al-Nadjah*, l. c., pag. 63, lin. 9 (MUNK).

(52) Le idee di potenza e di atto, di materia e di forma, sono sì familiari ai peripatetici, che questa proposizione non ha bisogno di spiegazione. È d'uopo solo fare osservare, che l'autore colla parola *corpo* intende quì di parlare, non solo di ciò che è soggetto alla nascita ed alla corruzione, ma anche dei corpi celesti, che, secondo Aristotile, pur non avendo alcuna materia suscettiva di generazione, ne hanno una che serve di *substratum* al moto di translazione. V. Aristotile, *Metafisica*, 9, 8, alla fine, e 12, 2; e v. *Melanges de philosophie juive et arabe*, pag. 4, n. 1 e pag. 18, n. 1. — Maimonide adottò l'opinione d'Ibn-Sina, che pretese dare dell'esistenza della materia e della forma nei corpi una dimostrazione generale, applicabile a *tutti i corpi*, compresivi i corpi celesti. (V. Scharestani, p. 36 trad. tedes., 2, pag. 239-240). Quest'opinione, dalla quale

fece questo compendio per secondare il desiderio di alcuni amici. L'originale arabo del *Nadjah* fu stampato dopo il Canone (Roma, 1593, in fog.), e contiene la *Logica*, la *Fisica* e la *Metafisica*, non però le *Matematiche*, che dovevano essere tra la *Fisica* e la *Metafisica*. Ambedue furono tradotte in latino ed ebbero molte edizioni (MARONI).

Digitized by Google

potremmo essere condotti ad attribuire un essere *in potenza* anche ai corpi celesti (il che sarebbe contro alla teoria di Aristotile), fu combattuto da Ibn-Roschd, il quale considera i corpi celesti come corpi semplici che trovano la loro forma, o la loro *entelechia* nelle *intelligenze separate*. V. Ibn-Falkira, *Morè ha-Morè*, sopra questa proposizione (pag. 71-72) (MUNK).

(53) Questi tre accidenti sono inerenti ad ogni corpo: non potremmo figurarci un corpo senza *quantità*, ed (ogni corpo) ha necessariamente dei limiti che ne costituiscono la *figura;* e, finalmente, le sue parti sono in una certa *situazione* le une riguardo alle altre, è tutto il corpo è in una certa *situazione* riguardo a ciò che è fuori di lui (MUNK).

(54) Vi è una piccola differenza tra la *potenza* e la *possibilità;* la prima può non esistere che nel nostro pensiero, la seconda è nelle cose stesse. Così, noi distinguiamo spesso la *potenza* e l' *atto* in un modo puramente ideale, quando anche in realtà le due idee sieno inseparabili una dall'altra; la materia prima, per esempio, è una *potenza* ma quella potenza non esiste separatamente che nel pensiero, poichè la materia prima è inseparabile dalla forma. La *possibilità*, invece è nell'oggetto stesso ed indica ciò che può essere o non essere; così, per esempio: il bronzo può essere o non essere una statua, e la statua può cessare di essere quello che è perdendo la propria forma. Così dunque l'autore che vuol caratterizzare, in questa proposizione, quello che, ad un certo momento, può non esistere in atto, deve aggiungere alla *potenza* la condizione di possibilità nell'essenza stessa della cosa, volendo dire che tutto ciò che è in potenza, non solo nel nostro pensiero, ma perchè la cosa stessa contiene l' idea del *possibile*, può anche essere pensato che non esista in atto ad un tale momento. Insomma, questa proposizione è simile a ciò che disse Aristotile, cioè, che tutto quello che è *possibile* può non essere in atto, e che, per conseguenza, può essere e non essere. V. *Metaf.* libr. 9, cap. 8. Una spiegazione che l' autore stesso diede sopra questa 23.ª proposizione è citata nel *Moré ha-Morè* (pag. 72, lin. 9 18): ופירש בו מורנו ז"ל כי הדבר כהיות תאר מהתוארים — Questa spiegazione è tratta dalla lettera diretta da Maimonide a R. Samuel Ibn-Tibbon, e della quale abbiamo parlato in altri luoghi (v. par. 1.ª, Introduzione). Vedremo nel Cap. 1.° (alla *quarta speculazione*) l'applicazione, che l' autore fa di questa proposizione, per dimostrare la necessità di rimontare ad un primo motore, nel quale non sia assolutamente alcuna idea di *possibilità* (MUNK).

(55) Le parole arabe שי מא sono tradotte nella versione d'Ibn-Tibbon colle parole דבר אחר, che non dobbiamo tradurre quì *una sola cosa*,

Digitized by Google

e che hanno il senso di *qualche cosa o una cosa qualsiasi.* Queste due parole, omesse in quasi tutte le edizioni, si trovano nell'edizione *princeps.* Ibn-Falkira sostituì con ragione דבר מה, ed Al-Harizì ha שום דבר — (MUNK).

(56) Questa proposizione, che forma uno dei punti principali del peripateticismo, non ha bisogno di spiegazione. La *potenza* è il principio della contingenza o la facoltà di diventare qualche cosa, e questa è necessariamente in un substratum che è la materia. Tutto ciò che è soggetto ad un cangiamento qualsiasi ha una materia (v. *Metaf.*, 12, 2). Abbiamo già veduto che Aristotile attribuisce anche alle sfere celesti una materia come substratum del moto di translazione. V. nota 52 (MUNK).

(57) V. *Fisica*, lib. I, cap. 7 (MUNK).

(58) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno הצורה ההיא; bisogna cancellare la parola ההיא, che non è nei mss. — (MUNK)

(59) Cioè, che dispone una materia particolare a ricevere una forma particolare, come per esempio, l'artista, che dà al bronzo la forma di una statua (MUNK).

(60) Letteralmente: *E già fu dichiarato riguardo a tutto ciò, tutto quello che era necessario dichiarare.* L'autore vuol parlare delle ampie spiegazioni, date da Aristotile nella *Fisica* e nella metafisica (MUNK).

(61) L'autore vuol dire: Siccome ogni essere che esiste si compone di materia e di forma, e la materia è il substratum che è mosso per ricevere la forma; dunque ogni esistenza è un cangiamento o un moto che è il passaggio di quella materia dalla potenza all'atto, e quindi deve avere un motore prossimo, che muova quella materia individuale e la faccia passare dalla potenza all'atto, cioè, che la disponga a ricevere una forma particolare. E poichè il motore prossimo, nel tempo stesso che muove è pur mosso egli stesso, giacchè ogni moto suppone un motore, e questo un altro motore, non potendosi seguitare all'infinito, dovremo fermarci ad un primo motore (MARONI).

(62) V. *Metafisica*, lib. 12, cap. 6, ed ivi lib. 1, cap 3 (MUNK).

(63) Le due versioni ebraiche, come pure il *Morè ha-Morè*, hanno מושכלות, quale aggettivo di הקדמות מופתיות, per la qual cosa bisognerebbe tradurre: *proposizioni dimostrative primitive.* Io considero la parola מעקולאת, nel senso di *intelligibilia*, e come sempre *nozioni prime o assiomi* (MUNK).

(64) Letteralmente: *da quello che abbiamo riassunto del loro ordine e del loro numero* (MUNK).

(65) V. par. 1.ª, cap. 73, n. 24 (MUNK).

Digitized by Google

(66) Tutti i mss. hanno ושרחה al sing., come la versione di Al-'Harizì: ופירושו mentre la versione d' Ibn-Tibbon ha al plurale ופירושיו *ed i suoi commenti.* — È noto che i commenti greci sopra la *Metafisica* erano poco numerosi; gli Arabi non conoscevano che un commento incompleto di Alessandro di Afrodisia sopra il 12.° libro, ed una parafrasi di Temistio sopra quel medesimo libro. Ecco come si esprime a questo proposito Ibn-Roschd al principio della sua introduzione al libro 12.o della *Metafisica* (versi ebr.):

« Non troviamo, sui diversi libri di questa scienza (della *Metafi-*
« *sica*) alcuno *commento*, nè alcuna *parafrasi* di Alessandro, nè dei
« commentatori che gli succedettero, se non di questo (12.°) libro;
« poichè trovai un commento di Alessandro sui due terzi di que-
« sto libro ed una parafrasi di Temistio su questo medesimo libro ».
Maimonide dunque volle parlare del commento di Alessandro, il solo che gli fu noto (MUNK).

(67) La versione d' Ibn-Tibbon ha: ולבאר הרחוקות שבהקדמות Sembra che il traduttore ebreo avesse qui un dubbio sul quale abbia consultato l' autore; poichè ecco ciò che leggiamo nella lettera diretta da Maimonide a R. Samuel Ibn-Tibbon: « Tu supponevi che nella 25.ª proposizione mancasse qualche cosa; ma non vi manca nulla, ed anzi la lezione è come l' avete. Le mie parole non dicono se non quanto segue: Lo scopo di questo trattato non è di trascrivervi i libri dei filosofi, *ma di esporre alcune proposizioni* ». Se questi sono realmente i termini di Maimonide, e che non vi sia errore nel mss. unico che abbiamo di quella lettera, bisognerebbe continuare la frase così: o *piuttosto di rapportare le proposizioni che non sono troppo lontane per noi, ecc.* La versione di Al-'Harizì ha: אלא לבאר ההקדמות הרחוקות Questa versione, in ogni modo è inesatta; ma la parola אלא offre una traccia della lezione data nella lettera di Maimonide (MUNK).

(68) Nell' Ibn-Tibbon: ויותר ראויה מכך מה שיאמן (MARONI).

(69) V. nota 6 — (MUNK).

(70) Letteralmente: *finchè sia stato dichiarato quello che ci proponiamo di dichiarare* (MUNK).

(71) Vedi particolarmente *Fisica*, lib. 8.°, cap 1, dove Aristotile stabilisce l'eternità del moto come conseguenza necessaria dell'eternità del tempo, che, come si esprime Aristotile, è *il numero del moto:* « Non essendo certamente il tempo che *il numero del moto* o un moto di una tale specie; poichè il tempo è eterno, è necessario che il moto sia eterno come lui ». V. *Metaf.*, 12, 6. V. anche la 15.ª proposizione ed i passi indicati nelle note che l'accompagnano (MUNK).

Digitized by Google

(72) Vale a dire, il corpo della sfera celeste, che è al disopra dei quattro elementi, e la cui sostanza fu indicata col nome di *etere*. V. il Trat.° *del Cielo*, lib. 1, cap. 2 e 3; *Meteor.*, lib. 1, cap. 3 e v. la prima parte di quest'opera, cap. 58, n. 18. L'espressione *quinto corpo* è usata spesso dai commentatori di Aristotile. V. per esempio, Simplicio, sul trattato *Del Cielo*, lib. 1, cap 3 (*Scholia in Aristotelem*, collegit Brandis pag. 475 a). Aristotile stesso usa piuttosto le espressioni: *corpo superiore*, (Trat.° *Dell'Anima*, 11, 7 et passim; v. il commento di Trendelenburg, pag. 373 e seg.), *corpo primitivo* (Trat.° *Del Cielo*, 2 e 12), *primo corpo* (*Meteorolog.*, lib. 1, cap. 2 e 3). È certo di questa sostanza celeste che trattava lo scritto di Empedocle *(a)* intitolato « Della *quinta* sostanza » e che, secondo pare, fu confutato da Plutarco *(b)*, in uno scritto mentovato da Lampridio *(c)*. V. Sturz *(d)*, *Empedocles agrigentinus* (Lipsia, 1805 in 8.°), pag. 73 (MUNK).

(73) Così, per esempio il moto circolare di ciascuna delle sfere celesti, considerato in sè stesso, è causato da un moto della stessa specie, che lo precede; la nascita degli elementi ed il loro moto procedono dal moto circolare delle sfere celesti il quale non è della stessa specie (MUNK).

(74) V. *Fisica*, lib. 8, cap. 2. Dopo aver parlato della obiezione tratta dal moto degli animali, che sembra essere spontaneo, nè procedere da alcun moto estraneo; Aristotile fa osservare non essere ciò che una falsa apparenza, e che notiamo sempre, in quello che compone l' organismo animale alcuni moti, la causa dei quali non deve essere cercata nell' animale stesso, ma in ciò che lo circonda esteriormente; onde vi sono dei moti esterni che agiscono sopra le facoltà intellettuali ed appetitive. V. anche il trattato del *Moto degli animali*, cap. 6. Perchè meglio si possano comprendere i termini, che Maimonide rapporta qui in nome di Aristotile, citeremo an-

(*a*) Empedocle, filosofo pitagorico, nacque in Agrigento in Sicilia l' anno 444 av. l' E. V. Fu valente nella filosofia, nella medicina e nella fisica; ma più di tutto ebbe celebrità da un suo poema sul sistema di Pitagora, del quale non abbiamo che frammenti (MARONI).

(*b*) Plutarco, celebre filosofo e storico. Nacque in Cheronea nella Beozia circa alla metà del 1.° secolo dell' E. V. e morì verso il 140 sotto il regno di Antonino il Pio. Dettò le *Vite degli uomini illustri* (MARONI).

(*c*) Lampridio Elio, Storico latino del 4.° secolo (MARONI).

(*d*) Sturz (Federico Guglielmo), letterato tedesco nato a Darmstadt nel 1736; morì in Oldenburgo nel 1776. Lasciò alcune opere filosofiche, tra le quali, alcuni frammenti delle scritture di Empedocle (MARONI).

Digitized by Google

che il passo della *Fisica*, secondo la versione arabo-latina colla spiegazione d'Ibn-Roschd (Opere di Aristotile coi commenti di Averroè, t. 4, f. 161, col. 3): « Semper enim invenimus aliquid moveri in animali, quod est naturale in eo; et causa istius motus animalis, non est anima ejus, sed aer qui continet animal in eo, quod reputo. Et cum dicimus ipsum moveri a se, non intendimus omni motu, sed motu locali. Et nihil prohibet, immo dignum est ut sit necessarium, ut in corpore fiant plures motus a continente quorum quidam movent voluntatem et appetitum, et tunc ista movebunt animal secundum totum. » Ecco come Ibn-Roschd spiega la fine di questo passo: « Et dixit *et nihil prohibet*, ecc., id est et necesse est ut principium motuum animalis sit ex continente: immo hoc est necessarium. Et quia posuit quod in corpore animalis fiunt plures motus ex continente, narravit quomodo accidit ex istis motibus ut animal moveatur in loco, et dixit *quorum quaedam moventur etc.*, id est, et hoc est ita quod in animali fiet ab eo, quod accidit sibi, opinio, voluntas, et appetitus ad motum, aut ad expellendum nocumentum contingens ex continente, aut ad inducendum juvamentum. Et intendit hic per *opinionem* aliquid commune virtuti imaginativae, et rationali. Animali enim non accidit appetitus, nisi ex imaginatione; v. g. quod, cum patitur et cum timet, fugit: et cum auferuntur appetitus, quiescit: aut, cum accidit ei fatigatio et appetit quietem » — Sopra l'*immaginazione*, vedi anche più avanti al principio del cap. 4 (MUNK).

(75) Vedi *Fisica*, 8, 1. Aristotile, dopo aver rammentata la definizione del moto data prima, aggiunge che, anche senza quella definizione del moto, ognuno accorderà che riguardo a ciascun moto, bisogna che ciò che si muove sia capace di muoversi, come, per esempio, capace di trasformare ciò che si trasforma, e capace di traslocare ciò che si trasporta; *per la qual cosa, un oggetto bisogna che sia combustibile prima di bruciare, e capace d'infiammare prima che infiammi.* Secondo Ibn-Roschd (l. c. fog. 155, c. 3) quel passo vuol dire, che il moto (il quale, secondo Aristotile, è l'*entelechia di una cosa mobile sino che è mobile*) deve esistere in potenza in ogni cosa mobile. Ma il commentatore arabo c'insegna che Al-Farabi intendeva quel passo in altro senso, cioè, che ogni potenza deve *temporaneamente* precedere l'atto, non solo nel moto, ma in generale in tutto ciò che avviene: « Dico secundum hanc expositionem intellexit Alpharabius et alii hoc capitulum, scilicet quod induxit definitionem motus ad declarandum potentiam esse ante actum; et hoc non est proprium motui secundum quod est motus, sed est proprium novo facto secundum quod est novum factum, scilicet ut potentia et posse novi praecedat ipsum *secundum tempus* ». É evidente che Maimonide prese i termini della

Digitized by Google

spiegazione di Al-Farabi, che Ibn-Roschd dichiara erronei: « Et hoc quod dixit *et sine hac definitione* ecc., hoc decepit homines in hoc: et existimaverunt ipsum declarare potentiam esse ante actum in tempore, et ipse intendebat dicere quod non dicitur moveri nisi illud in cujus natura est motus, scilicet corpus mobile: et quod non invenitur in immobili » (MUNK).

(76) Coè, la sfera celeste, che è un corpo finito (MUNK).

(77) Vale a dire, che si possa ammettere l'esistenza dell'*infinito in numero* (vedi la 2.ª proposizione), purchè le unità che lo compongono non esistano contemporaneamente, ma successivamente, le une dopo le altre, come, per esempio, gl'istanti che si succedono nel tempo ed i moti successivi e non interrotti della sfera celeste. Vedi parte 1.ª, cap. 73 (MUNK).

(78) Letteralmente: *che non tronchi (o non decida) che le sue prove su quella siano una dimostrazione* (MUNK).

(79) Vedi sopra questa quistione, cap. 15 di questa seconda parte (MUNK).

(80) Letteralmente: *La forza della loro parola* (ossia *quello che ne risulta*, in somma) *è che sia, secondo loro, una nozione prima;* vale a dire: essi considerano generalmente come un semplice assioma che l'*infinito per successione* sia impossibile. Vedi parte 1.ª, cap. 73, proposizione II (MUNK).

(81) Cioè, l'esistenza, l'incorporeità e l'unità di Dio (MUNK).

Digitized by Google

GUIDA DEGLI SMARRITI

—

PARTE SECONDA

—

Capitolo I (1).

Risulta dalla ventesimaquinta proposizione (2), che vi sia un motore il quale abbia posto in moto la materia di ciò che nasce e perisce (3), perchè ricevesse la forma; e se si cerchi ciò che pose in moto quel motore prossimo, bisognerà necessariamente che (pure) a lui si trovi un altro motore, o della sua specie, o di un'altra specie: poichè il moto si trova nelle quattro categorie alle quali si applica, in generale, il (termine di) moto, come si disse nella quarta proposizione. Ma ciò non può continuarsi all'infinito, come già fu detto nella terza proposizione. Ora, noi troviamo che ogni moto (quaggiù) giunge fino al moto del quinto corpo, dove si arresta (4). È da questo ultimo moto che deriva, ed a lui ritorna, seguendo una serie, tutto ciò che nel mondo inferiore imprime il moto e dispone (a ricevere la forma) (5). La sfera celeste ha il moto di translazione, che è anteriore a tutti i moti, come fu detto nella 14.ª proposizione. Così, ogni moto locale (quaggiù) giunge in ultimo al moto della sfera celeste. Si può dire, per esempio, che questa pietra

Digitized by Google

che si muove, fu posta in moto dal bastone; il bastone fu mosso dalla mano, la mano dai tendini (6), i tendini furono mossi dai muscoli, i muscoli dai nervi, i nervi dal calore naturale, e questo finalmente, fu mosso dalla forma che è in esso (7) e che certamente è il primo motore. Quel motore, sarà stato fatto muovere, per esempio, da un *pensiero* (8), cioè, di far giungere quella pietra, spingendola col bastone ad un buco, per chiuderlo, affinchè il vento che soffia non potesse penetrare da quello a sè. Ora, ciò che produsse il suo soffio (9), è il moto della sfera celeste; e così troverai che ogni causa di nascita e di corruzione rimonta al moto della sfera celeste (10).

Quando (col nostro pensiero) siamo finalmente arrivati a questa sfera che è (pure) mossa, bisogna (io dico) che anch'essa abbia un motore, secondo ciò che fu detto nella 17.ª proposizione. Il suo motore non può essere che in lei o fuori di lei; ed è questa un'alternativa necessaria. Se è fuori di lei, deve necessariamente essere, o corporeo, o incorporeo; ma in quest'ultimo caso, non si direbbe che è *fuori di lei*, sì anzi si direbbe che è *separato* da lei: poichè di ciò che è incorporeo, non si dice che per estensione (11) che è fuori del corpo (12). Se il suo motore, ossia, quello della sfera, è in lei, non può essere che, o una forza sparsa in tutto il suo corpo e divisibile quando questo si divide, come il calore nel fuoco; o una forza (posta) in lei, ma indivisibile, come l'anima e l'intelligenza, come fu detto nella decima proposizione (13). Per conseguenza, il motore della sfera celeste sarà necessariamente una di queste quattro cose: o un altro corpo fuori di lei, o un

Digitized by Google

(essere) *separato*, o una forza sparsa in lei, o una forza indivisibile.

Il primo (caso), che suppone come motore della sfera celeste un altro corpo fuori di lei, è inammissibile, come ora si dimostrerà. Ed invero, essendo un corpo, sarà mosso egli stesso imprimendo il moto, come fu detto nella 9.ª proposizione; ora, siccome questo sesto corpo (14) sarà egualmente mosso, comunicando il moto bisognerà che lo muova un settimo corpo, e questo pure sarà mosso; onde ne conseguirà che esista un numero infinito di corpi mediante i quali si muova la sfera celeste. Ma ciò è inammissibile, come fu detto nella seconda proposizione.

Il terzo caso, che suppone qual motore della sfera celeste una forza sparsa in lei, è pure inammissibile, come ora dimostrerò. In fatti, la sfera, essendo un corpo, è necessariamente finita, come risulta dalla prima proposizione; quindi la sua forza sarà pure finita, come dice la duodecima proposizione, e si dividerà colla divisione del corpo (15), come dice l'undecima (16). Non potrà dunque imprimere un moto, che, come abbiamo posto nella 26.ª proposizione, sarebbe infinito (17).

Quanto al quarto caso, che suppone come motore della sfera celeste una forza indivisibile, che sarebbe in lei, come, per esempio, l'anima umana è nell'uomo, è pure inammissibile che quel motore solo sia la causa del moto perpetuo, benchè si tratti di una forza indivisibile (13). Infatti, se questo fosse il suo primo motore, questo motore stesso sarebbe mosso *accidentalmente* (19), come fu detto nella 6.ª proposizione; ma io aggiungo qui una spie-

Digitized by Google

gazione (20). Quando, per esempio, l'uomo è mosso dall'anima propria, che è la sua forma, per salire dalla casa al padiglione superiore (21), è il suo corpo che è mosso *essenzialmente*, e l'anima è il motore primo essenziale. Ma questa è mossa *accidentalmente;* poichè, quando il corpo si trasporta dalla casa al padiglione, l'anima, che era nella casa, si trasporta egualmente e si trova poscia nel padiglione (22). Ma, quando l'anima cessa di muovere ciò che è mosso da lei, cioè il corpo, si trova egualmente in riposo, e pel riposo del corpo, cessa (anche) il moto *accidentale* che era avvenuto nell'anima (23). Ora, tutto ciò che è mosso accidentalmente sarà necessariamente in riposo, come fu detto nell'8.ª (proposizione); e quando sarà in riposo, lo sarà pure quello che è mosso da lui. Bisogna dunque necessariamente che quel motore primo abbia un'altra causa, fuori del complesso composto di un motore e di una cosa mossa; se quella causa che è il principio del moto è presente, il motore primo che è in quel complesso metterà in moto la parte mossa; ma se è assente, questa sarà in riposo. Perciò i corpi degli animali non si muovono continuamente, quantunque in ciascun di loro sia un motore primo indivisibile: giacchè il loro motore non muove continuamente per la sua essenza; ed anzi, le cose che lo portano a produrre il moto sono fuori di lui; o (il desiderio) di cercare ciò che gli è utile, o di fuggire ciò che gli è dannoso, o un'immaginazione, o una concezione, negli esseri che hanno la concezione (24). È perciò solamente che muove, e, dando il moto (25), è mosso egli stesso *accidentalmente;* e quindi ritornerà necessariamente al riposo, come abbiamo detto.

Digitized by Google

Per conseguenza se il motore della sfera celeste si trovasse in lei in questa maniera, non sarebbe possibile che avesse un moto perpetuo (26).

Se dunque questo moto è continuo ed eterno, come disse il nostro avversario (27), il che è possibile come fu detto nella 13.ª proposizione, bisognerà necessariamente secondo questa opinione, ammettere per la causa prima del moto della sfera celeste il secondo caso, cioè, che sia *separata* dalla sfera, ed è così che la esige la (precedente) divisione (28).

È dunque dimostrato che il primo motore della sfera celeste, se questa ha un moto eterno e continuo, non può essere in alcun modo, nè un corpo, nè una forza in un corpo; per la qual cosa questo motore non ha alcun moto, nè essenziale, nè accidentale (29), e quindi pure non è suscettivo, nè di divisione, nè di cangiamento, come fu detto nella 7.ª e nella 5.ª proposizione. E questo è Dio (che il suo nome sia glorificato!) ossia, (ch' Egli è) la causa prima che mette in moto la sfera celeste. È (poi) inammissibile ch' Egli sia *due* o più: poichè le cose *separate*, che non sono corporee, non ammettono la numerazione, se non (in questo senso) che sono cause ed effetti le une dalle altre, come fu detto nella 16.ª (proposizione). È poi anche chiaro che, non essendo il moto applicabile a Lui, non cade neppure sotto il tempo, come fu detto nella 15.ª

Questa speculazione ci condusse dunque (a stabilire) con una dimostrazione, che la sfera celeste (30) non potrebbe darsi il moto perpetuo da sè stessa (31); che la causa prima che gl' imprime il moto non è un corpo, nè una forza in un corpo,

Digitized by Google

e che è *una;* non soggetta al cangiamento, non essendo la sua esistenza legata al tempo. Queste sono le tre quistioni che i migliori filosofi decisero colla dimostrazione.

Seconda speculazione di quegli stessi filosofi. Aristotile pose prima questo principio, che trovandosi una cosa composta di due cose (distinte), e che una delle due cose esista isolatamente fuori di quella cosa composta, bisogna necessariamente che anche l'altra esista fuori di quella cosa composta: poichè, se fosse una condizione necessaria di loro esistenza di non esistere che insieme (32), come avviene della materia della forma fisica, niuna di loro potrebbe in qualsiasi modo esistere senza l'altra. Così dunque, l'esistenza isolata di una delle due cose essendo una prova di loro reciproca indipendenza (33), ne risulta necessariamente che anche l'altra esisterà (isolatamente). Se, per esempio, l'ossimele (34) esiste, e nello stesso tempo il miele esiste solo, ne risulta necessariamente che anche l'aceto esista solo. Dopo aver dichiarata questa proposizione, egli dice: Noi troviamo molte cose composte di un motore e di ciò che è mosso, ossia, che muovono un'altra cosa e che, dando il moto, sono mosse esse stesse da un'altra cosa; e questo è chiaro per tutte le cose intermedie nel moto (35). Ma troviamo anche una cosa mossa, la quale non muove altra cosa, ed è l'ultima cosa mossa (36) e quindi bisogna necessariamente che esista anche un motore che non sia mosso, ed è il primo motore (37). E poichè il moto in Lui, è impossibile, Egli non è nè divisibile, nè un corpo, e neppure cade sotto il tempo, come fu spiegato nella precedente dimostrazione.

Digitized by Google

Terza speculazione filosofica sopra questo soggetto, presa dalle parole di Aristotile, sebbene questi l'abbia usata ad altro scopo (38). Ecco il seguito del ragionamento: è cosa certa che vi sono delle cose le quali esistono, e sono quegli esseri che sono percepiti dai sensi. Non si possono ammettere riguardo agli esseri se non tre casi, ed è una divisione necessaria; o che tutti gli esseri non nascano, nè periscano; o che tutti nascano e periscano (39); o che alcuni nascano e periscano ed altri non nascano, nè periscano. Il primo caso è evidentemente inammissibile; poichè veggiamo molti esseri che nascono e periscono. Il secondo caso è pure inammissibile, come ora spiegherò. Infatti se ogni essere fosse soggetto alla nascita ed alla corruzione, ciascuno degli esseri avrebbe la possibilità di perire; ma ciò che è possibile per la specie deve accadere necessariamente, come tu sai (40). Risulterebbe da ciò che sarebbero tutti necessariamente periti, ossia, tutti gli esseri. Ora, dopo che fossero tutti periti, sarebbe stato impossibile che esistesse alcuna cosa; poichè non sarebbe restato più nulla che avesse potuto fare esistere alcuna cosa; dal che conseguirebbe che più non esistesse assolutamente nulla. Ma noi veggiamo delle cose che esistono, e noi stessi esistiamo. Dunque risulta necessariamente da questa speculazione, che se vi sono degli esseri che nascono e periscono, come veggiamo, bisogna pure che vi sia un qualsivoglia essere che non nasca nè perisca; ed in questo essere che non nasce, nè perisce, non vi sarà assolutamente alcuna possibilità di perire; anzi sarà di una esistenza necessaria, non di una esistenza possibile (41). Fu

Digitized by Google

detto ancora (42): L'essere *necessario* non può essere tale che rapporto a sè stesso, o rapporto alla sua causa; talmente che (in quest'ultimo caso) potrebbe, rapporto a sè stesso, esistere o non esistere; ed invece, rapporto alla sua causa, essere (di una esistenza) necessaria, e la sua causa, per conseguenza, essere (il vero ente necessario, come fu detto nella 19.ª (proposizione). È dunque dimostrato essere d'uopo necessariamente che esista un essere, la cui esistenza sia necessaria rapporto a sè stesso, e che, senza di lui, non esisterebbe assolutamente nulla; nè quello che fosse soggetto alla nascita ed alla corruzione, nè quello che non lo fosse, se vi è tuttavia una cosa che esista in quest'ultima guisa, come sostiene Aristotile (43), ossia, una cosa che non sia soggetta alla nascita ed alla corruzione, essendo l'effetto di una causa l'esistenza della quale sia necessaria. È questa una dimostrazione, la quale non ammette dubbio, nè confutazione (44), nè contradizione, se non per chi ignori il metodo dimostrativo.

Noi quindi diciamò: l'esistenza di ogni essere necessario in sè stesso deve necessariamente non avere alcuna causa, come fu detto nella 20.ª proposizione (45); nè vi sarà assolutamente in lui alcuna moltiplicità d'idee, come fu detto nella 21.ª proposizione; dal che risulta che non sarà nè un corpo, nè una forza in un corpo, come fu detto nella 22.ª È dunque dimostrato, da questa speculazione, che vi è un essere il quale, per la stessa sua propria essenza, è di una esistenza necessaria, ed è quello la cui esistenza non ha alcuna causa, nel quale non è alcuna composizione, e che perciò non è un corpo, nè una forza in un corpo; e

Digitized by Google

questo essere è Dio (che il suo nome sia glorificato!). Così, si può dimostrare facilmente essere inammissibile che l'esistenza necessaria rapporto all'essenza stessa appartenga a due (esseri): poichè la *specie* di essere necessario sarebbe allora un'idea aggiunta all'essenza di ciascuno dei due, e niuno dei due sarebbe un essere necessario per la sua sola essenza; ma lo sarebbe per quella sola idea che costituisce la specie dell'essere e che apparterrebbe all'uno ed all'altro (46) Si può dunque dimostrare in molte maniere che nell'essere necessario non vi può essere *dualità* in alcun modo, nè per similitudine, nè per contrarietà (47); e la ragione di tutto ciò è nella semplicità pura e nella perfezione assoluta (di quell'essere), che non lascia luogo fuori della sua essenza ad altra cosa che sia della sua specie (48), come non ha alcuna causa (49). Non vi è dunque in lui alcuna associazione.

Quarta speculazione, egualmente filosofica (50). È noto che noi veggiamo continuamente delle cose che sono (prima) in potenza e che passano all'atto. Ora, tutto ciò che passa dalla potenza all'atto ha fuori di sè qualche cosa che ve lo fa passare, come fu detto nella 18.ª proposizione. È chiaro anche che quell'efficiente era efficiente in potenza, prima di esserlo in atto (51); e la ragione per la quale non era prima che in potenza è, o in un ostacolo (proveniente) da lui stesso, o nel (difetto di un tal) rapporto mancante prima tra lui e la cosa che fece passare (all'atto); talmente che, esistendo quel rapporto, fece realmente passare (all'atto). Ciascuno di questi due casi esigeva necessariamente un efficiente, o una cosa che facesse cessare l'ostacolo;

Digitized by Google

e così si dovrà dire del secondo efficiente, o di ciò che fece cessare l'ostacolo. Ma ciò non potendosi estendere all' infinito, bisognerà necessariamente arrivare ad una cosa che faccia passare dalla potenza all'atto, esistendo sempre nel medesimo stato, e senza che vi sia in lei una qualsivoglia potenza, ossia, senza che abbia nella sua stessa essenza una cosa qualsiasi (che sia) in potenza; poichè, se vi fosse nella sua stessa essenza una *possibilità*, potrebbe cessare di esistere, come fu detto nella 23.ª (proposizione). È anche inammissibile che quell'essere abbia una materia; sì anzi sarà *separato* (52), come fu detto nella 24.ª (proposizione). Questo essere *separato*, nel quale non è assolutamente alcuna *possibilità*, ma esiste (in atto) per la sua essenza, è Dio (53). È chiaro, finalmente, che, non essendo un corpo, è *uno*, come fu detto nella 15.ª proposizione.

Tutti questi sono metodi dimostrativi per (provare) l' esistenza di un Dio unico, che non è nè un corpo, nè una forza in un corpo, (e ciò) pur ammettendo l'eternità del mondo.

Vi è anche un altro *metodo dimostrativo* per allontanare la corporeità e stabilire l'unità (di Dio) (54), ed è questo: che se vi fossero due Dei, bisognerebbe necessariamente ch' essi avessero una cosa che loro appartenesse in comune, cioè, la cosa onde ciascuno dei due meritasse di essere (chiamato) Dio, ed un'altra cosa pur essa necessaria, onde fosse costituita la loro reciproca distinzione e fossero *due*. Ma allora, se ciascuno di quei due avesse una cosa che non avesse l'altro, ciascun di loro sarebbe composto di due idee, nè alcun dei due sarebbe *causa prima*, nè *essere necessario per sè stesso*, e ciascuno di loro

Digitized by Google

due avrebbe delle cause, come fu dichiarato nella 19.ª (proposizione). Se, invece, la cosa distintiva si trovasse solo in uno dei due, quello che avesse quelle due cose sarebbe un essere necessario in sè stesso.

Altro metodo per (provare) *l' unità.* Già fu stabilito con una dimostrazione, che tutto l' universo è come un solo individuo, le cui parti sono legate le une alle altre, e che le forze della sfera celeste si spandono in questa materia inferiore e la *dispongono* (55). Ciò essendo stabilito, è inammissibile che un Dio si separi con una parte di questo essere, ed un altro Dio con un'altra parte: poichè sono legate l' una all'altra. Non resta dunque da farsi altra divisione, se non che uno (dei due Dii) agisca in un tempo e l'altro in un altro tempo, o che agiscano sempre ambedue insieme, in guisa che niun'azione possa compiersi che mediante ambedue insieme. Supporre che uno agisca in un tempo e l'altro in un altro tempo, è impossibile per molte ragioni. Se fosse, infatti, possibile che, nel tempo in cui uno dei due agisce, agisse anche l'altro, quale sarebbe la causa che farebbe che uno agisse e l'altro fosse ozioso? Se, invece, fosse impossibile che uno dei due agisse nel tempo stesso in cui agisce l'altro, ciò supporrebbe un'altra causa che avrebbe fatto essere possibile ad uno di agire, mentre all'altro fosse impossibile; poichè nel tempo stesso non vi è alcuna differenza, ed anche il substratum dell'azione le cui parti sono legate le une alle altre, come abbiamo dichiarato è un *solo.* Arrogi che ciascuno di loro due cadrebbe sotto il tempo: poichè la sua azione sarebbe legata al tempo; ed anche ciascuno di loro passerebbe dalla potenza all'atto, nel mo-

Digitized by Google

mento in cui agirebbe; talmente che ciascuno di loro avrebbe bisogno di una cosa, che lo facesse passare dalla potenza all' atto; e finalmente vi sarebbe in ciascun di loro una *possibilità*. Ma, supporre che facciano sempre ambedue insieme tutto ciò che si fa nell'universo, in guisa che uno non agisca senza l'altro, è anche questa una cosa impossibile, come ora spiegherò. Infatti, se una tale azione non può compiersi che mediante un insieme (d'individui), alcun individuo di quell' insieme non è efficiente assoluto per la sua essenza, nè alcuno è causa prima per quell'azione; sì anzi la causa prima è la riunione dell' insieme. Ma fu dimostrato che, l'essere necessario non deve avere assolutamente alcuna *causa*. Oltre di che la riunione (stessa) dell' insieme è un atto che, pur esso, ha bisogno di un'altra causa, ed è quella che riunisce il complesso. Ora dunque, se ciò che riunisce quell' insieme senza il quale l'azione non può compiersi, è (un essere) unico, desso è indubitatamente Iddio. Se, invece, ciò che riunisce quel complesso è pur esso un altro complesso sarà necessario per quel secondo complesso ciò che fu necessario per il primo. Si arriverà dunque necessariamente ad un essere unico, che sarà la causa dell' esistenza di questo universo unico, sia poi qualsivoglia il modo onde questo esiste: o mediante una creazione *ex nihilo*, o *per necessità* (56).

É dunque chiaro anche, con questo metodo, che l'unità dell' universo tutto quanto ci prova che il suo autore è *uno*.

Altro metodo per (*provare*) *l'incorporeità* (57). 1.° Ogni corpo è composto, come fu detto nella ventesimaseconda (proposizione), ed ogni composto suppone

Digitized by Google

necessariamente un efficiente, che sia la causa dell' esistenza della sua forma nella sua materia. 2.° È anche perfettamente chiaro che ogni corpo è divisibile ed ha delle dimensioni, e che, per conseguenza, è indubitatamente un substratum per degli accidenti. Quindi il corpo non può essere *uno*, sia perchè è divisibile, sia perchè è composto, ossia, perchè v' ha una *dualità* nel termine stesso (di *corpo*) (58) : poichè ogni corpo non è un tal corpo determinato, se non per un' idea aggiunta all' idea di *corpo* in generale, e, per conseguenza, vi sono necessariamente in lui due idee. Ma già fu dimostrato che nell'essere necessario, non vi è composizione in alcuna maniera.

Dopo aver fatte precedere queste dimostrazioni, principieremo ad esporre il nostro proprio metodo (59), come abbiamo promesso.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO PRIMO

(1) L'autore dà, in questo capitolo, diverse dimostrazioni dell'esistenza di un Dio unico ed immateriale. Le sue dimostrazioni sono di quelle, che furono dette *fisiche* o *cosmologiche*, e che ci conducono dall'esistenza contingente del mondo alla concezione di un essere necessario. Le sue prove sono principalmente fondate sul *moto;* si dimostra, che la materia inerte non potendo muoversi da sè stessa, e le cause del moto non potendo rimontare all'infinito, è necessario riconoscere un *primo motore* che sia egli stesso immobile. L'argomento è, in sostanza, preso da Aristotile (*Fisica*, lib. 8, cap. 5 e seg.; *Metaf.*, lib. 12, cap. 6 e 7); ma fu, in vari punti, compiuto e modificato dai filosofi arabi, e si riconosceranno, particolarmente nella 3.ª *Speculazione*, delle teorie particolari d'Ibn-Sina (MUNK).

(2) L'autore, in questo capitolo, si vale di tutte le 26 proposizioni, niuna esclusa, per le sue dimostrazioni. Vedi nota 1 (MARONI).

(3) Vale a dire, la materia di tutte le cose sublunari. Le due versioni ebraiche (v. *Morè ha-Morè*, pag. 74), secondo le quali le parole והנפסר ההוה si riferirebbero alla *materia*, sono inesatte. Invece di החמר הזה bisognerebbe scrivere חמר זה senza l'articolo, e considerare חמר come *costrutto*, di cui זה fosse il complemento (MUNK).

(4) L'autore vuol dire, io credo, che quivi si arresti il moto proprio alle cose sublunari, per continuare mediante un impulso derivato da un moto di un'altra specie (MUNK).

(5) Cioè, tutto ciò che quaggiù serve di motore prossimo, o immediato, e dispone la materia particolare. V. la 25.ª proposizione (MUNK).

(6) Nell'Ibn-Tibbon: עורקים —. Il senso di questa parola è piuttosto *arterie*. V. Giobbe, 30, 17 (MARONI).

(7) Per *forma*, l'autore intende qui l'anima vitale (MUNK).

Digitized by Google

(8) V. Introduzione, nota 70 (*a*) (MUNK).

(9) In alcuni mss. della versione d'Ibn-Tibbon trovasi והולדת invece di ומוליד (MUNK).

(10) V. part. 1.ª, cap. 72, nota 20 (MUNK).

(11) Cioè, *impropriamente* (MARONI).

(12) L'autore vuol dire che l'espressione *fuori* implica l'idea di *luogo* e di *corporeità*, e che parlando di una cosa incorporea, di una pura intelligenza, non si deve dire che è *fuori* del corpo, ma che ne è *separata*. La parola מפארק *separato*, è usata dai filosofi arabi per indicare le sostanze puramente spirituali, separate da ogni specie di materia, ed alle quali non si applica, sotto alcun rapporto, l'idea di *essere in potenza*, nè alcun'altra categoria se non quella di *sostanza*. Essi intesero in questo senso ciò che Aristotile (trat. *Dell'Anima*, lib. 3, cap. 7) chiama *le cose separate* (*dall'estensione*), ed è in ciò che si deve cercare l'origine della parola araba. V. *Melanges de philosophie juive et arabe*, pag. 449, e v. par. 1.ª, cap. 74 (MUNK).

(13) La parola *decima* si legge nella maggior parte dei mss. arabi, come pure nelle due versioni ebraiche; ma ciò che l'autore dice qui si riferisce piuttosto alla 11.ª proposizione, ed in fatti uno dei due mss. di Leida (cod. 18) ha אלחאדי"ה עשר. — In molte edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, si aggiunge, dopo la parola העשירית la cifra וי"א, che non esiste, nè nei mss. nè nella edizione *princeps* (MUNK).

(14) Già si vide che il corpo della sfera celeste è chiamato il *quinto corpo* (v. Introduzione, nota 68), per conseguenza, il corpo che mettesse in moto la sfera celeste sarebbe un *sesto* corpo (MUNK).

(15) Letteralmente: *si dividerà dunque colla sua divisione* (cioè colla divisione del corpo). Nell'Ibn-Tibbon leggesi: אחר שיתחלק בהחלקו (*b*), *poichè si divide colla sua divisione* Probabilmente fu a bello studio che il traduttore si permise questa lieve modificazione, per far sentire che la *divisibilità della forza* è una condizione essenziale per l'applicazione della 12.ª proposizione (v. la nota seg.) Ibn-Falkira (Morè ha-Morè, pag. 74) riprodusse la lezione d'Ibn-Tibbon; Al-Harizì tradusse nello stesso senso: כי היא נחלקת (MUNK, Agg. e Corr.)

(16) Si potrebbe dimandare a prima vista perchè l'autore introdusse qui come premessa l'11.ª proposizione: giacchè la 12.ª sembra bastare pienamente per mostrare, che la forza sparsa nella

(*a*) Nella versione francese *opinion* nell'Ibn-Tibbon עצה

(*b*) Nell'edizione di Sabionetta: בהתחלקו (MARONI).

Digitized by Google

sfera celeste non potrebbe imprimerle un moto infinito. Samuel Ibn-Tibbon avendo presentata questa quistione all'autore, questi gli rispose nella lettera già citata, con delle minute spiegazioni, che sarebbe inopportuno il riprodurre qui. Egli dice, in sostanza, che la 12.ª proposizione non si applica in una maniera assoluta se non ad una forza divisibile (come per esempio il calore del fuoco, che non si spande se non ad una certa distanza limitata), ed invece certe forze indivisibili che si trovano in un corpo finito, non sono necessariamente finite, come per esempio il pensiero dell'uomo s'innalza al di là della nona sfera, e non è dimostrato ch'esso abbia un limite, sebbene si trovi in un corpo finito. Dovevasi dunque, per mostrare che il motore primo della sfera non potrebb' essere una forza sparsa in lei, unire qui insieme come premesse la 12 e l' 11 proposizione. L'autore mostra poscia che quel motore non potrebbe neppure essere una forza indivisibile (MUNK).

(17) Letteralmente: *non potrà dunque muovere all'infinito, come abbiamo posto nella* 26.ª *proposizione.* Bisogna rammentarsi che l'autore non ammise la 26.ª proposizione che come ipotesi; e perciò dice qui: *come abbiamo posto;* espressione della quale non si serve citando le altre proposizioni, che sono tutte rigorosamente dimostrate (MUNK).

(18) Letteralmente: *benchè sia indivisibile.* Ibn-Tibbon, nella sua versione ebraica traduce ואעפ"י שהיא בלתי מתחלקת in femminino, sebbene la parola כח *forza*, sia, in ebraico, maschile. Ibn-Falkira (*Morè ha-Morè*) traduce più esattamente: ואעפ"י שאינו מתחלק Al-Harizì, che mette in femminino (שהיא בלי מתחלקת), può tuttavia aver ben compreso il senso; poichè usa la parola כח come femminino (MUNK).

(19) Vale a dire: Come supporre che sia questo il suo primo motore, poichè questo motore stesso è mosso *per accidente* come è dichiarato? (MUNK).

(20) Vale a dire: Io mi spiegherò più chiaramente riguardo all' applicazione della 6.ª proposizione. (MUNK).

(21) La parola גרפ"ה indica quì il padiglione o la *camera superiore* che, in Oriente si trova sopra il terrazzo della casa, e che, in arabo, come in ebraico, ha anche il nome di עליה (*a*) V. la mia opera, *Palestina*, p. 364 (MUNK).

(22) Nella versione ebraica di Al-Harizi: התנועעה הנפש עמו אל העליה « *L' anima si muove con lui verso il padiglione* » (MUNK).

(*a*) Nell' Ibn-Tibbon; כי בהעתק הגוף מן הבית לעליה (MARONI).

Digitized by Google

(23) Il moto *accidentale* dell' anima è quello ch' ella partecipa col corpo dopo averlo ella stessa messo in moto coll' impulso essenziale che gli dà. Lo spostamento locale è accidentale per l' anima. V. sopra il nostro passo, Aristotile, Trat. *Dell'Anima*, lib. 1, cap. 3 (§§ 6 e 7) e capit. 4.° (§ 9) (*a*) (MUNK).

(24) Vedi Introduzione, nota 70 (MUNK).

(25) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente וכשיתנועע: bisogna leggere וכשיניע, come ha l' edizione *princeps* (MUNK).

(26) Aristotile fa osservare, oltre di ciò, che l'anima che si supporrebbe alla sfera celeste, condannata ad imprimerle perpetuamente un moto violento, non avrebbe che un' esistenza dolorosa, e sarebbe più infelice dell'anima di qualunque animale mortale, al quale è concesso di sollevarsi col sonno: avrebbe la sorte d' Issione attaccato alla ruota che gira perpetuamente. V. Trat. *Del Cielo*, lib. 2, cap. 1 (MUNK).

(27) Cioè, Aristotile, di cui Maimonide combatterà più avanti l' opinione relativa all' eternità del mondo (MUNK).

(28) Ossia, la divisione in quattro casi, il primo dei quali, il terzo ed il quarto si sono mostrati impossibili, per la qual cosa non resta ammissibile se non il secondo caso (MUNK).

(29) Vale a dire, che non è mosso da un altro motore, nè essenzialmente, nè accidentalmente, e che è egli stesso immobile (MUNK).

(30) L' Ibn-Tibbon tradusse: הנה כבר יצא לנו מן חעיון הזה, ed alcuni mss. hanno: וכבר הביא העיון הזה Al-'Harizì aggiunse un verbo; והנה הביא וכן להאמין (MUNK).

(*a*) Ecco il passo di Aristotile: § 6 « Inoltre, poichè sembra ch' ella muova il corpo, è naturale che dia al corpo gli stessi moti ch' ella pos« siede; ed altrettanto è vero, che i moti che dà al corpo li dà pure a « sè stesso. Ma il corpo è mosso per translazione, in guisa che anche « l'anima dovrebbe cangiare col corpo, ed esser mossa o tutta o in parte. « Ora, se ciò può essere, è possibile allora, ch'ella rientri nel corpo do« po esserne uscita, e la conseguenza di ciò sarebbe che gli esseri morti « rivivono. — § 7. Più ancora: l' anima potrebbe ricevere da un altro « un moto accidentale, ed allora l'essere animato sarebbe spinto da una « forza estranea. Ma non vi è bisogno che ciò che ha nella sua essenza « la facoltà di muovere sè stesso sia mosso da un altro. Ammettendo « che l' anima sia mossa da qualche cosa, potrà dirsi che lo sia parti« colarmente dagli oggetti sensibili ». E nel cap. 4.°, § 9: « Sostenere « che l' anima sia mossa per accidente è quanto sostenere che muova « pure sè stessa, per esempio, che sia mossa dalle cose in cui è, essen« do quella cosa stessa mossa dall' anima. Altrimenti non sarebbe pos« sibile che si muovesse nello spazio » (MARONI).

Digitized by Google

(31) Cioè, che il moto gli viene di fuori, e che per conseguenza esiste un primo motore (MUNK).

(32) Letteralmente: *se la loro esistenza esigesse ch' esse non esistessero che insieme* (*a*) (MUNK).

(33) Letteralmente: *della mancanza di unione necessaria* (tra le due cose) (*b*) (MUNK).

(34) Voce greca. È una bevanda composta di aceto, miele ed acqua. L'Ibn-Tibbon usò la stessa parola araba הסכנגבין (MARONI).

(35) Vale a dire nel moto universale del mondo. V. al principio di questo capitolo. Nella versione d' Ibn-Tibbon, la parola בהנעת al costrutto è inesatta; bisogna leggere בהנעה. La versione di Al-'Harizi ha בתנועה (MUNK).

(36) È, nell' universo, la materia di ciò che nasce e perisce, o, per esempio, nei moti prodotti dall' anima, e di cui l' autore parlò più addietro, la pietra che è mossa dalla mano, e che non muove più altra cosa (MUNK).

(37) Questa dimostrazione sembra essere fondata sopra un passo della Fisica di Aristotile, che può riassumersi così: Si possono considerare nel moto tre cose: la cosa mossa, il motore, e ciò per cui questo muove. Ciò che è mosso non comunica necessariamente il moto; ciò che serve di stromento o di mezzo comunica il moto e nello stesso tempo lo riceve; e finalmente quello che muove senza essere stromento o mezzo è egli stesso immobile. Ora, siccome noi veggiamo (nell' universo), tal cosa che è mossa senz' avere in sè il principio del moto, ossia, senza muovere altra cosa, e tale altra che è nello stesso tempo mossa da una cosa e motrice di un' altra, è ragionevole, se non necessario, l'ammettere una terza cosa che muova senza esser mossa. V. *Fisica*, lib. 8, cap. 5 (ediz. di Becker, pag. 256 t. (*c*) V. anche la *Metaf.*, lib. 12, cap. 7, ed Alessandro Afrodiseo, che spiegò quel passo quasi cogli stessi termini di Maimonide in questa seconda dimostrazione; ed è evidentemente da Alessandro che il nostro autore prese il suo argomento, e la proposizione che

(*a*) Così nell' Ibn-Tibbon: שאלו היה מציאותם מחייב שלא ימצאו אלא יחד (MARONI).

(*b*) Nell' Ibn-Tibbon: מורה על הערך החיוב (MARONI).

(*c*) « Se dunque tutto ciò che si muove è necessariamente mosso da « qualche cosa, e questa è pur essa mossa o non mossa da un'altra cosa, « non è meno necessario, supponendo il mobile mosso da un altro, che « vi sia in fine un primo motore, che non sia mosso da un'altra cosa ». *Fisica*, lib. 8, cap. 5, § 3 (MARONI).

Digitized by Google

pose in principio come enunciata da Aristotile stesso. La spiegazione di Alessandro fu citata da Averroè, nel suo grande commento sulla *Metafisica*. Noi la riproduciamo secondo la versione latina di quel commento (ediz. in fog., pag. 149 *verso*): « Dixit Alexander: Ista est ratio quod (est) aliquod movens (quod) non movetur, et est dicta breviter et rememoratio ejus quod dictum est in ultimo Phisicorum. Et est fundata super duas propositiones, quarum una est quod omne compositum ex duobus quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiae et accidentis; verbi gratia quod hydromel, quia componitur ex aqua et melle, et mel invenitur per se, necesse est ergo ut aqua inveniatur per se. Et quia invenimus aliquod motum et movens quasi compositum ex movente et moto, et invenimus aliquod motum per se et non movens, manifestum est quod est necesse aliquod movens esse et non motum. « Hoc igitur movens immune est a potentia, et in nulla materia existit ». Quanto alla proposizione attribuita da Maimonide ad Aristotile, alcuni commentatori opposero che, in ciò che è composto di *sostanza* e di *accidente*, non è possibile immaginare l'esistenza dell'accidente solo, quantunque evidentemente la sostanza possa esistere sola. Questa obiezione cade per la condizione espressa posta da Alessandro: *nisi compositio sit substantiae et accidentis*. Maimonide, copiando Alessandro, omise forse questa condizione per inavvertenza (MUNK).

(38) L'autore vuol dire che questa dimostrazione non appartiene, veramente, ad Aristotile, ma ch'egli ne diede i principali elementi. È quando vuol dimostrare l'eternità del mondo nel suo complesso, che Aristotile entra in queste minute spiegazioni sopra l'idea del perituro e del non perituro, e sopra quello che, in sè stesso, è o non è soggetto alla nascita ed alla corruzione. V. principalmente il *Trat. del Cielo*, lib. 1.°, cap. 10 e seg. Si vedrà tra poco che questa terza dimostrazione è basata sopra le teorie d'Ibn-Sina (MUNK).

(39) Queste parole mancano in molte edizioni della versione ebraica, nella quale bisogna aggiungere, come nell'edizione *princeps*, או אם יהיו כלם הוות נפסרות (MUNK).

(40) L'autore, interrogato dal traduttore Ibn-Tibbon sopra il senso preciso di questo passo, si spiega, nella lettera citata di sopra, quasi così: « Quando il *possibile* si dice di una specie, bisogna che esista realmente in alcuni individui di quella specie: poichè, se non esistesse mai in alcun individuo, sarebbe *impossibile* anche per la specie, e con qual ragione si direbbe allora che è *possibile*? Se, per esempio, noi diciamo che la scrittura è una cosa *possibile* per la specie umana, bisogna necessariamente che vi sieno degli uomini

Digitized by Google

che scrivano in un tempo qualsiasi: poichè l'ammettere che non vi sia mai alcun uomo che scriva, sarebbe come dire che la scrittura sia impossibile per la specie umana. Non è così del *possibile* che si dice di un individuo: poichè, se diciamo esser possibile che quel fanciullo scriva o non scriva, non risulta da questa possibilità che il fanciullo debba necessariamente scrivere in un qualsiasi momento. Il *possibile* dunque, detto di una specie non è, propriamente, nella categoria del possibile, ma è in certo modo *necessario* ». Questa spiegazione non basta ancora per far bene comprendere la conclusione che l'autore vuol trarre da questa proposizione, cioè, che tutti gli esseri sarebbero necessariamente periti. Vi è qui forse un punto oscuro, sopra il quale l'autore non voleva pronunciarsi più chiaramente, como lo indica il commentatore Efodi. V. l'Introduzione della parte 1.ª, 7.ª causa. Secondo la spiegazione del commentatore Scem-Tob, ecco quale sarebbe il pensiero dell'autore: la possibilità attribuita a tutta una specie è, come questa, una cosa eterna, nè si può, propriamente, attribuire una possibilità ad una cosa eterna, e per lei tutto quello che è possibile sarà nello stesso tempo necessario. In una parola, l'autore vuol dire, secondo pare, che l'ipotesi della contingenza, per l'universalità degli esseri, è inammissibile; e se non enunciò chiaramente questa tesi, è perchè temeva forse di urtare alcuni lettori, confessando esplicitamente come questa dimostrazione, che dice essere la più forte, sia basata sul principio dell'eternità del mondo (MUNK).

(41) L'autore intende parlare della sfera celeste, che è di una esistenza necessaria e non soggetta alla contingenza, benchè non abbia in sè stessa la causa necessaria della sua esistenza, secondo la distinzione fatta da Ibn-Sina (v. nell'Introduzione di questa parte 2.ª, prop. 19), sopra la quale l'autore ritorna nel seguito di questa dimostrazione (MUNK).

(42) L'autore, colla parola קאל, *dixit*, allude certamente ad Ibn-Sina, che, come già dicemmo (Introd. n. 44), fu il primo a distinguere, nell'essere, tra ciò che è necessario in sè stesso e ciò che lo è per altra cosa. V. sulla dimostrazione seguente, l'analisi della *Metafisica* d'Ibn-Sina, in Scharestani, pag. 375-376 (trad. tedes., tom. 25, pag. 253-255 (MUNK).

(43) L'autore fa qui le sue riserve per la sfera celeste, nella quale, come si vedrà più avanti, egli non vuol vedere, come Aristotile, un essere increato (MUNK).

(44) La voce araba מרפע, significa letteralmente *mezzo di respingere*. Nella versione ebraica d'Ibn-Tibbon, questa parola è tradotta רחיה che si deve mettere prima di מחלוקת, come hanno i mss.

Digitized by Google

(45) Alcuni mss. hanno qui la forma errata אלעשריניה, che Ibn-Tibbon imitò in ebraico colla parola העשרימיה (MUNK).

(46) In altri termini: Se l'*esistenza necessaria* fosse supposta appartenere a molti esseri, questi formerebbero una *specie* che avrebbe per carattere l'esistenza necessaria; e, per conseguenza, l'idea di *essere necessario* sarebbe quella della specie, nè apparterrebbe più all'essenza di ciascuno di quegli esseri (MUNK).

(47) Vale a dire, che la divinità non può comporsi di due principj, nè simili, nè contrari l'uno all'altro (MUNK).

(48) Letteralmente: *del quale non resta nulla di superfluo fuori della sua essenza (che sia) della sua specie (a)* (MUNK).

(49) Vale a dire, che l'essere assoluto non deriva da alcuna causa anteriore. Riguardo alle due parole סבב e עלה, che sono perfettamente sinonimi, v. par. 1.ª, cap. 62, nota 1 (MUNK).

(50) Come fa osservare il commentatore Scem-Tob, questa quarta speculazione è in sostanza identica colla prima dimostrazione, con questa differenza che, in quella, l'autore, attenendosi particolarmente all'idea del moto nell'universo, ci fa arrivare al primo motore, ed invece qui ci fa risalire, in modo più generale, la serie degli effetti e delle cause, per arrivare alla prima causa assoluta (MUNK).

(51) Letteralmente: *che quello che fa passare fu prima facente passare* (o *efficiente*) *in potenza, e poscia divenne facente passare in atto;* ossia, che quello che fa passare una cosa dalla potenza all'atto, aveva prima egli stesso, in potenza, la facoltà di far passare all'atto, prima che quella facoltà si realizzasse nell'oggetto che fece passare all'atto (MUNK).

(52) Vedi in questo cap., nota 12 (MUNK).

(53) Bisogna rammentare che, secondo Ibn-Sina, le teorie del quale furono adottate dall'autore, le altre intelligenze *separate* sono, riguardo alla loro propria essenza, nella categoria del *possibile*, e non hanno che dalla loro causa o da Dio la qualità di esseri *necessarj;* esse non formano una unità assoluta, poichè possono essere numerate, come cause ed effetti. V. la 16.ª proposizione (MUNK).

(54) La dimostrazione che ora dà l'autore è presa dai *Motècallemin.* come si può vedere nella prima parte di quest'opera, cap. 75, metodo 2 (MUNK).

(55) Vedi part. 1.ª, cap. 72. Riguardo al senso che ha qui il verbo *disporre*, v. la 25.ª proposizione, e questo cap., nota 5 (MUNK).

(56) Vedi part. 1.ª, cap. 69, ed *ivi*, nota 3 (MUNK).

(*a*) Così nell'Ibn-Tibbon: אשר לא יערף ממנו דבר (MARONI).

Digitized by Google

(57) Lo scopo di questo metodo è di dimostrare che, ogni corpo essendo composto, Dio, che è la semplicità assoluta, non potrebb'essere un corpo. Questo metodo si compone di due dimostrazioni distinte. Nella prima, basata sulla 22.ª proposizione, il corpo è considerato nella sua composizione di materia e di forma, che suppone un efficiente, e che, per conseguenza, non permette di vedere in un corpo, qualsiasi, l'essere assoluto, indipendente da ogni causa. Nella seconda dimostrazione, il corpo è considerato come un *essere composto*, in quanto alla sua quantità divisibile, alla sua composizione di sostanza e di accidenti, ed alla sua qualità di essere complesso, nel quale è nello stesso tempo l'idea di corporeità in generale e quella di un corpo qualsiasi determinato (MUNK).

(58) Letteralmente: *perchè è due nell'espressione* (o *nel termine*); poichè la parola *corpo* comprende l'idea di *corporeità* in generale, e l'idea di *tal corpo* in particolare (MUNK).

(59) Cioè, quello che è basato sopra la creazione *ex nihilo*, e che l'autore esporrà più avanti dopo aver dato delle spiegazioni sulle sfere celesti e sopra le intelligenze (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO SECONDO

Questo quinto corpo, che è la sfera celeste, deve necessariamente essere, o una cosa che nasce e perisce (e sarebbe lo stesso del moto), o una cosa che non nasce nè perisce, come dice l'avversario (1). Ora, se la sfera celeste è una cosa che nasce e perisce, quello che la fece esistere dopo il non essere, è Dio (che il suo Nome sia glorificato!); e questa è una nozione prima, poichè tutto quello che esiste dopo non avere esistito suppone necessariamente una cosa, che lo abbia chiamato alla esistenza, ed è inammissibile che siasi data l' esistenza da sè stesso. Se, invece, questa sfera non cessò mai, nè mai cesserà di muoversi così con un moto perpetuo ed eterno, è d'uopo, in virtù delle proposizioni precedenti, che ciò che gl' imprime il moto eterno non sia un corpo, nè una forza in un corpo; ed esso sarà Dio (che il suo nome sia glorificato!). È dunque chiaro, che l' esistenza di Dio, (essere necessario, senza causa, e la cui esistenza è in sè stessa senz'alcuna *possibilità*), è dimostrata con delle prove decisive e certe (2); comunque sia il mondo o

Digitized by Google

una creazione *ex nihilo* o no. Così è stabilito con delle dimostrazioni, ch' Egli (Iddio) è *uno* ed incorporeo, come precedentemente dicemmo: giacchè la dimostrazione della sua unità e della sua incorporeità rimane stabilita ugualmente, tanto se il mondo sia una creazione *ex nihilo*, o non lo sia, come abbiamo dichiarato nel terzo dei metodi filosofici (3); e come (poscia) abbiamo anche dichiarata l'incorporeità e l' unità con dei metodi filosofici (4).

Stimai dunque bene di finire le teorie (5) dei filosofi esponendo le loro prove per l'esistenza delle *intelligenze separate*, e mostrare ch'essi concordano, in ciò (6), coi principj della nostra religione: parlo dell' esistenza degli *angioli*. Dopo aver terminato questo soggetto, tornerò all' argomentazione che promisi riguardo alla *novità del mondo*: poichè le nostre prove principali sopra ciò non saranno solide e chiare se non dopo conosciuta l' esistenza delle *intelligenze separate* e le prove sopra le quali si appoggia (7). Ma, prima di tutto, è mestieri che io faccia un'osservazione preliminare, che sarà una fiaccola per illuminare le oscurità di questo trattato, molti capitoli precedenti, e molti di quelli che seguiranno: ecco quest' osservazione:

Osservazione Preliminare.

Sappi che, in questo trattato, non mi proposi di comporre (un' opera) sulla scienza fisica, nè di analizzare, secondo alcuni sistemi, i soggetti della scienza metafisica, o di riprodurre le dimostrazioni ond' essi furono l' oggetto (8). Nè volli riassumere

Digitized by Google

e compendiare (la scienza del) la disposizione delle sfere celesti, nè farne conoscere il numero; poichè i libri che furono composti su ciò sono sufficienti, e se pure non lo fossero, per qualche soggetto, quel che io potessi dire sopra di ciò non sarebbe meglio di tutto quel che fu detto. Il mio scopo in questo trattato fu quello solo che già ti feci conoscere nella sua introduzione (9), cioè, di spiegare le oscurità della Legge e di far conoscere il vero senso delle sue allegorie, che sono superiori alle intelligenze volgari. Perciò quando tu mi vedrai parlare dell' esistenza (10) e del numero delle *Intelligenze separate*, o del numero delle sfere e delle cause dei loro moti, o della vera idea della materia e della forma, o di quel che si debba intendere per *effusione* (*emanazione*) divina (11), o di altre cose simili, non dovrai credere un solo istante (12) che io abbia voluto unicamente esaminare quel soggetto filosofico; poichè quei soggetti furono trattati in molti libri, e della maggior parte fu dimostrata la verità. Ma io volli solo rapportare quanto potesse servire a rischiarare alcune oscurità della Legge, ed esporre brevemente un tal soggetto dalla cui cognizione, molte difficoltà potessero essere risolute (13). Già tu sai, dall' introduzione di questo trattato, ch' esso si aggira principalmente (14) sopra la spiegazione di quello che sia possibile comprendere del מעשה בראשית e del מעשה מרכבה (15), e sopra l' illustrazione delle oscurità inerenti alla profezia ed alla conoscenza di Dio. Ogni volta che mi vedrai trattare la spiegazione di un soggetto, che già sia stato *dimostrato*, sia nella scienza fisica, sia nella scienza

Digitized by Google

metafisica, o che solo sia stato presentato come cosa delle più ammissibili, o un soggetto che si riferisca a ciò che fu esposto nelle matematiche; comprenderai che quel soggetto è necessariamente una chiave per comprendere una cosa dei libri profetici, ossia, delle loro allegorie e dei loro misteri; e che perciò lo mentovai e lo spiegai chiaramente, perchè fosse utile all' intelligenza del מעשה מרכבה e del מעשה בראשית, o per la spiegazione di un principio relativo al profetismo o a qualche opinione vera che si debba ammettere nelle credenze religiose.

Dopo questa osservazione preliminare, ritorno a compiere il mio assunto (16).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

(1) Vedi cap. 1, nota 27 (MUNK).

(2) Come fa osservare qui il commentatore Efodi, non può esservi, per l'esistenza di Dio, una dimostrazione rigorosa, basata sopra delle premesse ben definite, poichè, come dice l'autore altrove, Dio non ha *cause anteriori*, nè potrebb'essere definito. Le prove che si allegano per l'esistenza di Dio, sono dunque di quelle che sono basate sopra delle definizioni imperfette nelle quali l'anteriore è definito dal posteriore. Vedi parte I, cap. 52, nota 5; Vedi *Melanges de philosophie juive et arabe*, pag. 192 e 193 (MUNK).

(3) Vedi il cap. precedente, alla fine della terza *speculazione*, dove l'autore provò che, essendo stabilita l'esistenza dell'*essere necessario*, è facile dimostrare che quell'essere è *uno* ed incorporeo (MUNK).

(4) L'autore vuol dire che le prove allegate alla fine del cap. 1, onde stabilire l'unità e l'incorporeità di Dio, sono indipendenti dalla teoria dell'eternità del mondo e conservano tutta la loro forza anche colla dottrina della creazione (MUNK).

(5) Letteralmente: *le opinioni*. Ibn-Tibbon ha דעת singolare, mentre tutti i nostri mss. arabi hanno ארא al plurale (MUNK-AGG. e COR.).

(6) Tutti i mss. hanno: מטאבקה דלך *la conformità di ciò*. L'edizione *princeps* della versione d'Ibn-Tibbon, traduce queste parole הסכימו (per הסכמת זה); le altre edizioni, come pure molti mss., sostituiscono השתוותם (*a*). Al-'Harizi; יאות זה הענין (MUNK).

(7) Letteralmente: *e come fu provata la loro esistenza*; ossia, e dopo che sarà conosciuto come i filosofi s'impegnarono per provare l'esistenza di quelle intelligenze. Ibn-Tibbon tradusse per errore: ואיך אביא ראיה *e come proverò?* il che imbarazzò i commentatori.

(*a*) Anche nell'edizione di Sabionetta השתוותם (MARONI).

Digitized by Google

Al-'Harizi ne diede meglio il senso traducendo: ואיך הביאו ראיה , *e come provarono* (MUNK).

(8) Letteralmente: *o di dimostrare ciò che da loro fu dimostrato* (*a*), cioè, di quei soggetti metafisici (MUNK).

(9) L'autore vuol parlare dell'introduzione generale posta al principio della prima parte (MUNK).

(10) Letteralmente: dell'*affermazione*, vale a dire della dottrina che afferma l'esistenza delle Intelligenze separate (*b*) (MUNK).

(11) Vedi parte I, cap. 58, nota 11 ed in questa parte II, cap. 12, (MUNK).

(12) Letteralmente: *non bisognerà che tu creda, nè che ti venga in mente* (*c*) (MUNK).

(13) Questo mi sembra essere il senso della frase araba, irregolarmente costrutta e che letteralmente significa: *e molte difficoltà saranno risolute mediante la cognizione di quel soggetto che io dichiarerò* (*d*) (MUNK).

(14) Letteralmente: *che il suo polo si volge solo sopra* ecc. (*e*) (MUNK).

(15) Vedi parte I, Introd., nota 41 (Id).

(16) Letteralmente: *ritorno a compiere quello a cui mi era attaccato, o in cui mi era impegnato* (*f*) (MUNK).

(*a*) Nell'Ibn-Tibbon: או אביא מופת על שבא עליו המופת (MARONI)

(*b*) Nell'Ibn-Tibbon: בהעמיד השכלים הנפרדים (Id.).

(*c*) Nell'Ibn-Tibbon: שלא תחשב או יעלה בלבן (Id.).

(*d*) Nell'Ibn-Tibbon: ויותרו קשרים רבים וכו (Id.).

(*e*) Nell'Ibn-Tibbon: שקטבו אמנם יסוב וכו Il traduttore prese la parola קטב *polo*, dall'arabo. Vedi Diz. delle parole tecniche (MARONI).

(*f*) Nell'Ibn-Tibbon: אשוב להשלים מה שנכנסנו בו (Id.).

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO (1)

Sappi che le opinioni emesse da Aristotile sopra le cause del moto delle sfere, onde concluse che esistono delle *Intelligenze separate*, sebbene sieno ipotesi non suscettibili di una dimostrazione, tuttavia, tra le opinioni che possono essere enunciate, sono quelle meno soggette al dubbio e che si presentano con più metodo (2), come dice Alessandro nel suo trattato *i Principj di tutte le cose* (3). Sono anche proposizioni che, come spiegherò, concordano con molte di quelle della Legge, particolarmente secondo la spiegazione dei più celebri *Midrascim*, che certamente, appartengono ai nostri saggi. Perciò io citerò le sue opinioni (4) e le sue prove, onde sciegliere ciò che concorda colle enunciazioni (5) dei saggi (che la loro memoria sia benedetta!).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO TERZO

(1) Da questo capitolo sino a tutto il cap. 12, l'autore parla del מעשה מרכבה (MARONI).

(2) Più letteralmente; *e che corrono più regolarmente (a)* (MUNK).

(3) Questo trattato di Alessandro Afrodiseo (*b*), che più non esiste in greco, sembra essere quello stesso mentovato dal Casiri (*c*), col titolo *De Rerum creatarum principiis*, e la cui traduzione araba si trova nel ms. arabo num. 794 dell' Escurial. Vedi Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, pag. 242 (MUNK).

(4) Cioè le opinioni di Aristotile (Id.).

(5) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno לדרכי; ma non è che un errore di stampa, giacchè i mss. hanno לרברי (MUNK, Agg. e Cor.ⁱ).

(*a*) Nell' Ibn-Tibbon: ויותר הלכות על סדר מכלם (MARONI).

(*b*) Vedi parte I, Pref., nota 24 *b* (Id.).

(*c*) Vedi parte I, cap. 46, nota 2 *a* (Id.).

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO

Che la sfera celeste sia dotata di un'anima è cosa che divien chiara, quando ben si esamini (1). Ma chi ascolta crede che sia una cosa difficile a comprendersi, o la rigetta ben lungi, perchè s'immagina che, quando diciamo *dotata di un' anima*, si tratti di un' anima come quella dell' uomo, o come quella dell' asino e del bue. Non è però questo il senso di quelle parole, mediante le quali si vuol dire solamente che il suo moto locale (2) prova ch' essa ha indubitamente in sè un principio onde si muove, e quel principio è, certo, un'*anima*. In fatti, per meglio spiegarmi, è inammissibile che il suo moto circolare sia simile al moto diretto della pietra all' in giù, o del fuoco all' in su, in guisa che il principio di quel moto sia una *natura* (3), e non un'*anima*; poichè ciò che ha questo moto *naturale*, il principio che è in lui lo muove unicamente, per cercare il suo luogo (naturale), quando si trova in altro luogo; talmente che resta in riposo quando è giunto al suo luogo (4), ed invece quella sfera celeste si muove circolarmente (restando sempre) nello stesso luogo (5). Ma l'esser essa dotata di un'anima, non basta perchè debba muoversi così; poichè tutto ciò che è

Digitized by Google

dotato di un'anima non si muove che per una *natura*, o per una *concezione*. Intendo qui per *natura* (ciò che porta l'animale) a dirigersi verso quello che gli conviene, ed a fuggire ciò che gli è contrario; se pure ciò che lo mette così in moto sia fuori di lui (come, per esempio, quando l'animale fugge il calore del sole, e, avendo sete, cerca il luogo dell'acqua), o che il suo motore sia l'immaginazione, (poichè l'animale si muove anche per la sola immaginazione di ciò che gli è contrario e di ciò che gli conviene). Ora, questa sfera non si muove per fuggire ciò che gli è contrario o per cercare ciò che gli conviene; poichè il punto verso il quale si muove è anche il suo punto di partenza; ed ogni punto di partenza è egualmente il punto verso il quale si muove. Oltre di che, se il suo moto avesse quello scopo, bisognerebbe che arrivata al punto verso il quale si muove, restasse in riposo; poichè se si muovesse per cercare o per fuggire una cosa, senza mai pervenirvi, il moto sarebbe frustraneo. Il suo moto circolare non potrebbe dunque avvenire che in virtù di una concezione (7), la quale l'obbligasse a muoversi così. Ora la concezione non avviene che mediante un *intelletto;* la sfera celeste è, per conseguenza, dotata di un intelletto (8). Ma tutto ciò che ha un intelletto, col quale concepisce un'idea; ed un'anima, onde può muoversi, non si muove (necessariamente) quando concepisce (un'idea); poichè la sola concezione non rende necessario il moto. Ciò fu spiegato nella *Filosofia prima* (o nella Metafisica) (9), ed è anche chiaro (in sè stesso). In fatti, troverai da te medesimo che tu concepisci molte

Digitized by Google

cose verso le quali puoi anche muoverti, e che tuttavia non ti muovi verso di loro, sino a che non ti sia sopravvenuto un desiderio (il quale ti tragga) verso quella cosa che concepisti. È dunque chiaro che nè l'anima onde si fa il moto, nè l'intelletto onde si concepisse la cosa, possono bastare a produrre questo moto sino a che non vi si aggiunga un *desiderio* della cosa concepita. Da ciò risulta che la sfera celeste ha il desiderio (di avvicinarsi) a ciò che concepì, cioè, all'oggetto amato, il quale è Dio (che il suo Nome sia esaltato!) In questo senso fu detto che Dio mette in moto la sfera celeste, ossia, che la sfera desidera assomigliarsi all'oggetto della sua percezione (10) (11), ed è quella cosa concetta (da lei), che è di un'assoluta semplicità, e nella quale non avviene assolutamente alcun cangiamento, nè alcuna nuova situazione; e ne emana continuamente il bene. Ma la sfera celeste, in quanto è corpo, non può ciò se non perchè la sua azione è il moto circolare, non altrimenti (poichè il più alto grado di perfezione a cui possa arrivare il corpo, è di avere un'azione perpetua). È quello il moto più semplice che il corpo possa avere, e (quindi) non avviene alcun cangiamento, nè nella sua essenza, nè nell'emanazione dei beni che risultano dal suo moto (12). Aristotile dopo avere riconosciuto tutto ciò (13), si diede ad un nuovo esame, mediante il quale trovò dimostrativamente (che vi sono) molte sfere, i cui moti rispettivi differiscono gli uni dagli altri per la velocità, per la lentezza, e per la direzione (14), sebbene abbiano tutte in comune il moto circolare. Questo studio fisico lo portò a credere che la cosa

Digitized by Google

che concepisce una sfera, la quale compie per essa il suo moto rapido in un giorno, debba necessariamente differire da quella che concepisce un' altra sfera, la quale compie un solo moto in trent'anni (15). Egli dunque ne concluse positivamente, che vi sieno tante *Intelligenze separate*, quante sfere; che ogni sfera abbia un desiderio per quella intelligenza, che è il suo principio, la quale le imprime il moto che le è proprio, onde una tale intelligenza (determinata) mette in moto una tale sfera. Nè Aristotile, nè alcun altro (16), asserirono che le Intel igenze sieno dieci o cento; egli solo disse essere il loro numero come quello delle sfere. Ora, siccome credevasi, al suo tempo, che le sfere fossero cinquanta, Aristotile disse: « Se è così, le *Intelligenze separate* sono cinquanta » (17). E poichè le cognizioni matematiche erano rare al suo tempo, nè si erano ancora perfezionate; credevasi che per ogni moto abbisognasse una sfera, nè sapevasi che l' inclinazione di una sola sfera facesse nascere molti moti visibili, come, per esempio, il moto di longitudine, il moto di declinazione, ed anche il moto (apparente) che si vede sopra il circolo dell'orizzonte (18), nella *latitudine* degli orientali e degli occidentali (19). Ma questo non è il nostro scopo, e ritorniamo al nostro soggetto (20).

I filosofi moderni dissero che le *Intelligenze* sono *dieci*, perchè contarono i globi aventi degli astri e la sfera *circondante*, benchè alcuni di quei globi contengano molte sfere. Ora, essi contarono nove globi, (cioè) la sfera, che circonda tutto, quella delle stelle fisse, e le sfere dei sette pianeti. Quanto alla decima Intelligenza, è l' *intelletto attivo*, la cui

Digitized by Google

esistenza è provata dai nostri intelletti i quali passano dalla potenza all'atto, e dalle forme sopravvenute agli esseri che nascono e periscono, dopo essere state nelle loro materie solo in potenza (21). Poichè, tutto quello che passa dalla potenza all'atto ha necessariamente fuori di sè una cosa che ve lo fa passare; e bisogna che quell'efficiente sia della stessa specie della cosa sopra la quale agisce (22). In fatti, il falegname non fa il forziere perchè è artigiano, ma perchè ha nel suo spirito la *forma* del forziere; e fu la forma del forziere, nello spirito del falegname, che fece passare all' atto e sopravvenire al legno la forma (obbiettiva) del forziere. Così, senza dubbio, ciò che dà la forma è una forma *separata*, e ciò che dà l'esistenza all' intelletto è un intelletto, cioè, l' *intelletto attivo;* talmente che l' intelletto attivo è rapporto agli elementi ed a ciò che ne è composto, quello che è ogni *intelligenza separata*, appartenente ad una sfera qualsiasi, rapporto a quella sfera (23), e l'uffizio dell' *intelletto in atto* esistente in noi, il quale è emanato dall' *intelletto attivo* e pel quale percepiamo quest'ultimo, è come quello dell' intelletto esistente in ogni sfera, che è emanato dall' *intelligenza separata*, e pel quale essa (la sfera) percepisce l' *intelligenza separata*, la concepisce, desidera assomigliarsi a lei, e così giunge al moto. Risulta anche, secondo lui (24), ciò che fu già dimostrato, cioè, che Dio non fa le cose per contatto (25); quando (per esempio) abbrucia (26), è mediante il fuoco, il quale è mosso mediante il moto della sfera celeste, che pure è mossa mediante

Digitized by Google

un'*Intelligenza separata*. Le Intelligenze sono dunque gli *angioli che si avvicinano* (a Dio) (27), mediante i quali le sfere sono poste in moto. Ora, siccome le Intelligenze separate non sono suscettive di esser annoverate per la diversità delle loro essenze, perchè sono incorporee; ne risulta che, secondo lui (Aristotile), fu Dio che produsse la prima Intelligenza, la quale mette in moto la prima sfera, come si è dichiarato; l'Intelligenza che mette in moto la seconda sfera ha per causa e per principio la prima Intelligenza, e così di seguito (28); talmente che l'Intelligenza che mette in moto la sfera vicina a noi (29) è la causa ed il principio dell'*intelletto attivo*. Questa è l'ultima delle *Intelligenze separate* (30), come pure i corpi che cominciano dalla sfera superiore, finiscono cogli elementi e ciò che si compone di loro. Non si potrebbe ammettere che l'Intelligenza la quale mette in moto la sfera superiore fosse essa stessa l'Essere *necessario* (assoluto); poichè, siccome ha una cosa comune colle altre Intelligenze, cioè, il mettere in moto i corpi (rispettivi), e tutte si distinguono le une dalle altre per un'altra cosa, ciascuna delle dieci è (composta) di due cose (31), e, per conseguenza, bisogna che vi sia una causa prima pel tutto.

Tali sono le parole di Aristotile, e tale è la sua opinione. Le sue prove (32) sopra queste cose furono dichiarate, quanto possono esserlo (33), nei libri dei suoi successori. Risulta da tutte le sue parole che tutte le sfere celesti sono corpi viventi, che hanno un'anima ed un intelletto; che conce-

Digitized by Google

piscono e percepiscono Iddio, e percepiscono anche i loro principj (34); che finalmente, esistono delle *Intelligenze separate*, assolutamente incorporee, tutte emanate da Dio, e che sono intermedie tra Dio e tutti questi corpi (celesti). Ora ti dichiarerò, nei capitoli seguenti, ciò che la nostra Legge contiene di conforme o di contrario a queste opinioni.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

(1) Vedi il trattato *del Cielo*, lib. 2.°, cap. 2.o, dove Aristotile chiama il cielo un essere *animato*, avente in sè un principio di moto. Aristotile tuttavia sembra attribuire, altrove, il moto circolare del cielo, come il moto diretto degli elementi, ad una natura inerente al corpo celeste (Ivi, lib. 1.°, cap. 2.°), ed altre volte, l'attribuisce ad un desiderio che fa nascere in lui l'intelligenza suprema, verso la quale è tratto (*Metafisica*, 12, 7). Qui, come nelle teorie dei vari intelletti (v. par. 1.ª, cap. 68, nota 9), l'oscurità e l'indeterminato dominanti nelle teorie di Aristotile, furono cagione d'interpretazioni diverse. I filosofi arabi, e particolarmente Ibn-Sina, combinando insieme le opinioni dei commentatori neoplatonici (*a*) e le teorie astronomiche, formarono sul moto dei corpi celesti e sull'ordine delle sfere e delle intelligenze, la dottrina dichiarata da Maimonide in questo capitolo e nei seguenti, e che, in diversi punti fu combattuta da Ibn-Roschd. Vedi *Avicennae opera* (Venezia, 1495, in fog.). *Metaf.*, lib. 9, cap. 2-4; Scharestani, pag. 380 e seg. (traduzione tedes., t. 2.°, pag. 261 e seg.); *Al-Nadjah*, o *Compendio della Filosofia d'Ibn-Sina* (in seguito del Canone), pag. 71 e seg.; Averròe; *Epitome in libros Metaphys., Aristotelis*, tract. 4. Vedi Alberto il Grande, *De Causis et processu universitatis*, lib. 1.° tract. 4, cap. 7 ed 8, e lib. 2, tract. 2, cap. 1.° (opp. omn., t. 5, pag. 559 e seg., pag. 586 e seg.); S. Tommaso d'Aquino, *De substantiis separatis*, cap. 2, (opp. t. 17, fog. 16 verso e seg.) (MUNK).

(2) Cioè, il moto locale della sfera celeste (MUNK).

(3) Il principio del moto proprio agli elementi, che è la gravità o la leggerezza, è indicato da Aristotile come una *natura* inerente agli elementi, i quali si muovono in linea retta, o conforme alla loro natura, come per esempio, la terra all'in giù, ed il fuoco all'in sù, o, per una forza esterna, contrariamente alla loro natura. Vedi il

(*a*) Vedi parte prima, cap. 17, nota 5, *a* (MARONI).

Digitized by Google

trattato *del Cielo*, 1.°, 2; 3.° 2; 4.° 3 et *passim*. Vedi questa parte seconda, Introduzione, n. 15 e n. 19 (MUNK).

(4) Vedi la prima parte di quest'opera, cap 72 (MUNK).

(5) Nell'Ibn-Tibbon: במקומו - *nel suo luogo* (MARONI).

(6) Vedi parte prima, Introduzione, nota 9 (MARONI).

(7) Il verbo arabo תצור è derivato da צורה *forma*, e significa, secondo il libro *Tarifat* (*a*), *ricevere nell'intelletto la forma di una cosa*. L'infinito che noi traduciamo qui *concezione*, potrebbe anche tradursi *pensiero* o *idea* (vedi parte prima, cap. 33, nota 17). La parola תצור indica anche la semplice *nozione*, nella quale non è nè vero, nè falso, ed in questo senso è contrario al significato di תצוריק che significa *affermazione*, ed indica la combinazione di pensieri, nella quale è errore e verità. Vedi Arist., *Categorie*, cap. 2, in principio, e cap. 4, in fine; tratt. Dell'*Interpretazione*, cap. 1.°; tratt. Dell'*Anima*, lib. 3, cap. 6, § 1, *ed ivi* il commento di Averròe (edizione in fog., fog. 171, col. c) (MUNK).

(8) Cioè, di un'intelligenza che abbia in sè, simile alla facoltà razionale dell'uomo, e che non bisogna confondere coll'intelligenza *separata*, che è al di fuori della sfera. Vedi parte prima, cap. 72.

(9) Vedi parte prima, Introduzione, nota 17 (MARONI).

(10) Vedi parte prima, cap. 32, nota 1 *a* (MARONI).

(11) Vedi Arist., *Metaf.*, lib. 12, cap. 7 (edizione di Brandis, pag. 248 (*b*)). Secondo la dottrina d'Ibn-Sina, Maimonide considera Dio e le altre Intelligenze separate come le *cause finali* del moto delle sfere celesti, che, come si è veduto, hanno in sè stesse le *cause efficienti* immediate del loro moto, cioè, le loro *anime* ed i loro *intelletti* (MUNK).

(12) Cioè, nell'influenza benefica, che il corpo celeste esercita sopra il mondo sublunare. Vedi parte prima, cap. 72 (MUNK).

(13) Nell'Ibn-Tibbon: וכאשר המתבאר לא"ריסטו, e nel Scem-Tob וכאשר יתבאר. Deve leggersi וכאשר 'התבאר (MARONI).

(14) Vale a dire, che il moto nelle une è più rapido o più lento che nelle altre, e che non si volgono tutte verso la stessa parte. Vedi per questo paragrafo la *Metaf.* di Aristotile, lib. 12, cap. 8. L'au-

(*a*) Vedi parte prima, cap. 51, n. 19 *a* (MARONI).

(*b*) Cristiano Augusto Brandis, filosofo tedesco, nacque in Hildesheim il 15 Febbraio 1790 da Iojakim Dietrich Brondis, uno dei primi medici di Germania. Fece i suoi studi di filologia e filosofia alla Università di Kiele e di Gottinga e nel 1812 aprì una scuola in Copenaghen, come professore privato. Nel 1821 fu eletto professore a Bonna, dove diede correttissime edizioni di varie opere di Aristotile (MARONI).

Digitized by Google

tore frammischiò alle considerazioni di Aristotile le teorie astronomiche che erano diffuse fra gli Arabi, particolarmente quelle di Tolomeo (MUNK).

(15) L'autore allude al moto *diurno* che la sfera superiore o la nona sfera compie in 24 ore dall'oriente all'occidente, ed al moto periodico del pianeta di Saturno, dall'occidente all'oriente, che dura 30 anni. Vedi parte prima, cap. 72, nota 8 (MUNK).

(16) Cioè, niuno de' suoi contemporanei (MUNK).

(17) Questo non è del tutto esatto, e l'autore volle solo dare un numero. Aristotile dice che, secondo un sistema, si devono ammettere cinquantacinque sfere, e secondo un altro quarantasette. Vedi *Metaf.*, 12, 8. Ibn-Sina, che probabilmente fu seguìto dal nostro autore, si esprime più esattamente dicendo che, secondo Aristotile, se le Intelligenze sono quante le sfere, ve ne saranno circa 50: « et « sequetur secundum sententiam magistri primi quod sunt *circiter* « *quinquaginta et amplius* ». Vedi *Avicennae opera*, *Metaph.*, lib. 9, cap. 3 (fog. 104 *recto*, col. 6) (MUNK).

(18) Nell'Ibn-Tibbon: אופק, dall'arabo אפק (MARONI).

(19) L'autore vuol dire, mi sembra, che supponendo ad un pianeta una sfera *inclinata*, cioè, una sfera l'asse della quale sia obliquo all'eclittica, ed i poli, per conseguenza, si allontanino da quelli della sfera delle stelle fisse, possiamo renderci ragione, 1.° del moto periodico in longitudine, o dall'occidente all'oriente; 2.° del moto di declinazione verso il nord o il sud; 3.° del moto che si osserva sopra il circolo dell'orizzonte negli archi compresi tra l'equatore ed il limite del levare e del tramontare di ogni pianeta (*latitudine ortiva* ed *occidentale*); poichè per effetto del moto di declinazione, i punti del levare e del tramonto dei pianeti variano di giorno in giorno nell'estensione di questi archi dell'orizzonte (MUNK).

(20) Letteralmente: *a ciò in cui eravamo* (MUNK).

(21) Come già abbiamo detto, l'autore, in questa enumerazione delle Intelligenze, seguì Ibn-Sina che, oltre l'Intelligenza suprema, o Dio, ammette dieci Intelligenze, la prima delle quali che emana direttamente da Dio (vedi avanti, cap. 22), è quella della sfera del moto diurno, che circonda tutto l'universo, e l'ultima, emanata dall'Intelligenza della sfera lunare, è l'*intelletto attivo*. Vedi *Avicennae opera*, *Metaf.*, 9, l. c.: « Si autem circuli planetarum fuerint sic quod principium motus circulorum uniuscujusque planetarum sit virtus fluens a planeta, tunc non erit longe quia *separata* sint secundum numerum planetarum, non secundum numerum circolorum; et tunc eorum numerum est decem post primum (cioè Dio). Primum autem corum est Intelligentia quae non movetur, cuius est movere

Digitized by Google

sphaeram corporis ultimi (cioè, la sfera *diurna*). Deinde id quod sequitur est quod movet sphaeram fixarum. Deinde id sequitur quod movet sphaeram Saturni. — Similiter est quousque pervenitur ad Intelligentiam a qua fluit super nostras animas; et haec est Intelligentia mundi terreni, et vocamus eam *Intelligentiam agentem* ». Ibn-Rosch, identificando la sfera del moto diurno con quella delle stelle fisse, non ammette che otto sfere. Vedi *Epitome in libros metaph.*, tract. 4 (fog. 182, col. a): « Tandem apud me est remotum quod inveniatur orbis nonus sine stellis; nam orbis est stellarum gratia, quae sunt nobilior pars eius.... Orbis autem qui movet motum magnum est nobilior caeteris orbibus; quapropter non videtur nobis quod sit sine stellis, immo apud me est impossibile ». Secondo ciò non vi sarebbero in tutto che *nove Intelligenze separate*, ultima delle quali, come nella teoria d'Ibn-Sina, è l'*intelletto attivo*. Questo dunque, secondo la teoria degli Arabi, è in un rapporto intimo coll'Intelligenza della sfera lunare, dalla quale emana direttamente, ma che non dobbiamo identificare con lei. Nella mia *Miscellanea di filosofia giudaica ed araba*, al principio della pagina 332 (vedi anche quest'opera, parte prima, cap. 62, nota 29), mi espressi a questo riguardo in un modo inesatto, ed avrei dovuto dire: « Dall'ultima di queste *Intelligenze separate*, che presiede al moto della sfera più vicina a noi, (quella della luna), *emana l'intelletto attivo ecc.* »). Il passo d'Ibn-Rosch (l. c., fog. 184, col. d), che fu spesso citato per mostrare che, secondo questo autore, lo stesso intelletto attivo è il motore della sfera lunare (vedi RITTER, *Geschichte der philosophie*, t. 8, p. 148), è così concepito nella versione ebraica: והשבל הפועל הוא יסודר מסוף אלו המניעים במדרגה ונניחו מניע גלגל הירח. La parola מסוף, sembrami essere una traduzione erronea delle parole arabe אכר e מן, e si deve tradurre così: « L'intelletto attivo emana dall'ultimo di questi motori in grado (cioè, da quello di questi motori che per il suo grado è l'ultimo), che supponiamo essere il motore della sfera della luna ». Per non lasciare alcun dubbio a questo riguardo, citerò qui un passo del commento di Moisè di Narbona, sul *Makassid* (*a*) di Al-Gazali, verso la fine della seconda parte, o della *Metaf.*, dove è esposta (secondo Ibn-Sina) la teoria delle sfere e delle loro intelligenze (vedi *Ms. hebr.* dell'Oratorio, n.° 93, fog. 179 a): « Ibn-Rosch e tutti i filosofi convengono che l'*intelletto attivo* non è motore di alcuna sfera celeste. Ma, secondo Ibn-Rosch, è la decima delle Intelligenze separate, compresavi anche la prima Intelligenza (o Dio); mentre, secondo Abu-Hamed

(*a*) Vedi parte prima, cap. 53, nota 9, *b* (MARONI).

Digitized by Google

(Al-Gazali), è la decima delle Intelligenze *causate*, senza contare l'*Essere necessario* (ossia, la prima causa assoluta, o Dio) ». Vedi Alberto il Grande, *De Causis et processu universitatis*, (lib. 1.°, tract. 4, cap. 8 (opp. t. 5, pag. 562 *a*): Post Intelligentiam autem orbis lunae et ipsum orbem lunae, qui (sicut dicit Aristoteles) in aliquo terrestris est, est Intelligentia quae illustrat super sphaeram activorum et passivorum, cuius lumen diffundit in activis et passivis, quae super animas hominum illustrat, et cuius virtus concipitur in seminibus generatorum et passivorum » (MUNK).

(22) Letteralmente: *e bisogna che quello che fa uscire* (o *passare all'atto*) *sia della specie di quello che è fatto uscire* (MUNK).

(23) Le edizioni della versione ebraica d'Ibn Tibbon hanno: יחס כל שכל נבדל המיוחד לגלגל ההוא; si vede che vi manca l'equivalente delle parole arabe בכל פלך. Nei mss. di quella versione si legge, come in quella di Al-Harizi: והמיוחד בגלגל לגלגל ההוא, la parola בגלגל è la traduzione della parola araba באל פלך. che si trova in alcuni mss. ar.; invece di בכל פלך (MUNK).

(24) Cioè, secondo *Aristotile*, al quale il nostro autore attribuisce il fondo della teoria esposta (MUNK).

(25) Nell'Ibn-Tibbon: בקריבה, cioè, per azione immediata (MUNK).

(26) Letteralmente: *ma come quando* (*egli*) abbrucia *per mezzo*, *ecc.* (MARONI).

(27) Le parole (arabe) אלמלאיכה אלמקרבון sono prese dal Korano (cap. 4, v. 170), dove indicano la prima classe degli angioli, o i *cherubini*. Non si potrebbe ammettere che Maimonide, in una opera destinata agli Ebrei, avesse riprodotta con intenzione una espressione del Korano. Tutto il passo fu certamente preso da uno dei filosofi arabi, probabilmente da Ibn-Sina o da Al-Gazali. Questi, parlando dei filosofi, si esprime in questi termini. (*Distruzione dei filosofi*, quistione 16.ma, vers ebr.): וכבר השבו שהמלאכים השמימיים הם נפשות הגלכלים ושהמלאכים הנקראים כרובים המתקרבים הם השכלים הנפרדים. « Essi pretendono che gli angioli celesti sieno le anime delle sfere, e che gli angioli che si avvicinano chiamati cherubini, sieno le Intelligenze astratte (o separate) ». Vedi Averròe, *Distruz. della Distruzione*, disp. 16, al principio. Riguardo all'identificazione degli angioli colle Intelligenze separate, vedi più avanti, cap. 6 (MUNK). Vedi l'analisi della Metafisica d'Ibn-Sina fatta da Scharestani, pag. 394, dove dice che quello la cui anima sia arrivata al più alto grado di perfezione, quello della profezia, ode la voce di Dio e vede *gli angioli che si avvicinano a lui*. Ma l'uso di questa espressione rimonta agli autori ebrei, e sembra essere stata presa dai *Motecallèmin* musulmani. Essa trovasi nel commento di

Digitized by Google

R. Saadia sul libro di Giobbe, cap. IV, v. 7, dove Saadia riassume tutto il discorso di Elifaz, e si leggono queste parole: אלמלאיכה אלמקרבון. — Quel passo mi fu comunicato da M. B. Goldberg, che copiò il commento di Saadia dal ms. della Biblioteca Bodleiana. (MUNK, Agg. e Corr.).

(28) In altri termini: Siccome le Intelligenze non costituiscono essenze diverse, distinte le une dalle altre, da poter essere annoverate come unità diverse, ne consegue che non possano esserlo se non come cause ed effetti le une dalle altre; onde Dio non è la causa immediata che della prima Intelligenza, la quale pure è la causa della seconda Intelligenza, e così di seguito. Vedi la 16.ma proposizione in principio di questa II parte (MUNK).

(29) Cioè, la sfera della luna (MUNK).

(30) Letteralmente: *A ciò termina l'esistenza delle Intelligenze separate* (MUNK).

(31) Vale a dire: poichè la prima Intelligenza ha ciò di comune colle altre che mette in moto la sua sfera rispettiva, ed anche tutte le Intelligenze si distinguono tra loro in quanto sono cause ed effetti le une dalle altre, si possono distinguere nella prima, come in tutte le altre, due idee differenti; poichè è nello stesso tempo il motore della prima sfera e la causa efficiente della seconda Intelligenza: è dunque *composta*, nè potrebbe essere considerata come l'Essere *necessario*, che è di una semplicità assoluta. Vedi cap. 22 di questa II parte (MUNK).

(32) Manca qui, in quasi tutte le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, la parola וראיותיו che si trova nei mss. e nell'edizione *princeps* (MUNK).

(33) Invece di שכלם, che hanno quì tutte le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, si deve leggere סבלם, nome di azione del verbo סבל, che, come il verbo arabo אחתמאל, ha il senso di *sopportare, sostenere, essere ammissibile, possibile.* Il pronome suffisso si riferisce alle parole *sue prove* (MUNK).

(34) In quasi tutte le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, mancano le parole: וישיגו השם: l'edizione *princeps* ha, come il testo arabo: יצירו וישיגו השם וישיגו התחלותיהם (MUNK, Agg. e Corr.). Vale a dire: Dall'intelletto che hanno in sè stesse (e che non si deve confondere coll'Intelligenza separata) hanno la *concezione* o il *pensiero* dell'Essere divino, che poscia *percepiscono* col *desiderio*, che le attrae verso di lui. Nello stesso tempo *percepiscono* i loro principj; ossia, che ciascuna di loro percepisce le Intelligenze, che le sono superiori, e dalle quali emanano più direttamente (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO QUINTO

Che le sfere celesti sieno vive e *ragionevoli*, ossia, (esseri) che *percepiscono*, è cosa che anche dalla Legge è proclamata vera e certa, (cioè che esse non sono corpi morti, come il fuoco e la terra, e come credono gl' ignoranti, ma sono, come dicono i filosofi, esseri animati, obbedienti al loro padrone cui lodano e glorificano nel più splendido modo (1). Dicesi (nei Salmi): « *I cieli narrano la gloria di Dio; il firmamento annunzia l'opera delle sue mani* » (Salmi, 19, 2); e quanto sarebbe lontano dalla concezione della verità chi credesse che qui fosse una semplice metafora (2)! poichè la lingua ebraica non potè (certo) usare insieme i verbi הגיד (*annunziare*) e ספר (*narrare*) che parlando di un essere dotato d' intelligenza. Una prova evidente che (il Salmista) parla qui di una cosa che è inerente a loro stesse, cioè, alle sfere, non di una cosa che loro attribuiscano gli uomini (3); è quello che dice: « *Non vi è discorso, nè vi sono parole, nè odesi la loro voce* » (*Ivi*, v. 4). Esprime dunque chiaramente che parla di loro stesse (dicendo) che lodano Iddio, e

Digitized by Google

che narrano le sue meraviglie, senza il linguaggio delle labbra e della lingua. E ciò è la verità; poichè chi loda colla parola non fa che annunziare ciò che ha concepito, ma è in quella stessa concezione che consiste la vera lode, e, se è espressa, lo è solo per darne cognizione agli altri, o per manifestare che si ebbe una tale percezione. Dicesi (a questo soggetto): « *Dite, (pensate) nel vostro cuore, sul vostro letto e state silenti* » (*Salmi*, 4, 5), come già abbiamo spiegato (4). Questa prova, tratta dalla Sacra Scrittura, non sarà contestata se non da un ignorante che ami di contrariare. Quanto all'opinione dei Dottori a questo riguardo, non ha d'uopo, io credo, nè di spiegazione, nè di prova. Basta considerare la loro redazione della benedizione della luna (5), e ciò che più volte è ripetuto nelle preghiere (6), come pure i testi dei *Midrascim* sui seguenti passi: « *Le schiere del cielo si prostrano a te* » (*Neem.*, 18, 6) (7); « *Quando cantano insieme tutte le stelle del mattino, ed i figli di Dio manifestano la loro gioia* » (*Giob.*, 38, 7) (8). Ciò è ripetuto spesso nei loro discorsi. Ecco come si esprimono nel *Berescith Rabbà*, su quella parola di Dio: « *La terra era Tohu e Bohu* (*Gen.*, 1, 2): « *La terra era Tohu e Bohu: essa era Tohà e Bohà* (ossia, la terra si lamentava e si desolava della sua sorte infelice); *io ed essi, diceva, fummo creati insieme* (cioè, la terra ed i cieli, *ma le cose superiori sono vive, e le cose inferiori sono morte* » (9). Anch' essi dunque dicono chiaramente, che i cieli (10) sono corpi vivi, non corpi morti, come gli elementi; e quindi è chiaro che, se Aristotile

Digitized by Google

disse, che la sfera celeste ha la *percezione* e la *concezione*, ciò è conforme alle parole dei nostri profeti e dei sostegni della nostra Legge (11), che sono i Dottori.

È d'uopo anche sapere, che tutti i filosofi convengono, compiersi il governo di questo basso mondo per la forza che dalla sfera celeste emana sopra di lui (12) come si è detto (13), e che le sfere percepiscono e conoscono le cose che reggono. Ciò fu pure espresso dalla Legge dicendo (delle schiere celesti): « *Che il Signore tuo Dio compartì a tutti i popoli ec.* ». (*Deut.*, 4, 19), il che vuol dire che ne fece degli esseri intermedi per governare le creature, non perchè fossero adorate. Ancora fu detto chiaramente: « *E per dominare nel giorno e nella notte per distinguere ec.* ». (*Gen.*, 1, 18); poichè il verbo משל significa *dominare governando*. È un' idea aggiunta a quella della *luce* e delle *tenebre*, che sono la causa prossima della nascita e della distruzione (14); poichè dell'idea della luce e delle tenebre (prodotte dagli astri) fu detto: « *e per distinguere tra la luce e l'oscurità* » (*Ivi*). Ora, è inammissibile che chi governa una cosa non abbia la conoscenza di quella, quando sia compreso il vero senso che ha qui la parola governare. Noi ci estenderemo altrove sopra questo soggetto.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

(1) Letteralmente: *che lo lodano e lo glorificano;* e qual lode! quale glorificazione! (*a*) (MUNK).

(2) Letteralmente: *chi credesse che qui fosse la lingua dello stato e dell'attitudine* (*b*); ossia, il linguaggio muto e figurato che, nel nostro pensiero, diamo agli oggetti. L'espressione לסאן אלחאל, dice Silvestro de Sacy, è una metafora che si usa parlando delle cose, la sola vista delle quali prova bene e spesso anche meglio di tutte le parole la verità di un fatto. Così noi diciamo: *I fatti parlano con evidenza.* Così gli Arabi dicono che la magrezza di un uomo, il suo aspetto pallido e scarno, i suoi abiti logori e laceri, dicono, *colla lingua del loro stato*, che fu maltrattato dalla sorte, ed invocano per lui la pietà degli uomini generosi ». Vedi *Chrest. ar.* (seconda edizione) T. I, pag. 461. Maimonide vuol dire che sono lontani dalla verità coloro i quali credono che nelle parole del Salmista si tratti di un linguaggio, il quale esista solo nell'immaginazione del poeta e ch'egli attribuisca per metafora ai cieli; poichè le sfere celesti, esseri viventi ed intelligenti, hanno realmente un linguaggio in sè stesse, e non solo nel nostro pensiero, sebbene il loro linguaggio non consista in parole. Le parole לשון הענין, colle quali la versione d'Ibn-Tibbon traduce le parole arabe, לסאן אלחאל, sono poco intelligibili; Al-Harizì, per lasciare indovinare il vero senso, pose: לשון הענין הנראה מהם (MUNK).

(3) Letteralmente: *che descrive il loro stato in sè stesse, ossia, lo stato delle sfere, non lo stato della riflessione dell'uomo a loro riguardo*, cioè, della riflessione che fanno gli uomini osservandole (MUNK).

(4) Vedi parte I, alla fine del cap. L, e cap. LXIV (MUNK).

(*a*) Nell'Ibn-Tibbon ישבחוהו ויהללוהו שבח גדול ומהללים עצומים — (MARONI).

(*b*) Nell'Ibn-Tibbon לשון הענין — (MARONI).

Digitized by Google

(5) L'autore allude alla preghiera che si deve recitare dopo la apparizione della nuova luna, e si dice parlando degli astri: « *gioiscono di fare secondo il volere del loro Creatore,* il che prova che è loro attribuita l'intelligenza (MUNK).

(6) Per esempio, nella preghiera del mattino: « *i capi delle schiere dei santi, esaltano l'Onnipotente, narrano incessantemente la gloria e la santità di Dio* » (MUNK).

(7) Nel Talmud si dice allegoricamente che il sole percorre il cielo, levandosi dall'oriente e tramontando ad occidente, per salutare quotidianamente il creatore, secondo è detto (nella Scrittura): « *Le schiere del cielo si prostrano a te* ». Vedi il trattato di *Sanhedrin*, fog. 91 *b*, *Ialkut*, n.° 1071 (MUNK).

(8) Secondo il Talmud (trattato *Holin*, fog. 91 *b*), colle parole *stelle del Mattino*, sono indicati allegoricamente gl'Israeliti; ed *i figli di Dio*, significano gli angioli, che secondo Maimonide, sono le *Intelligenze delle sfere*. Il verso di Giobbe è dunque spiegato così: *Dopo che i fedeli cantarono i loro inni del mattino, anche gli angioli intuonano i loro canti celesti* (MUNK).

(9) Vedi il Midras, *Berescith rabbà*, sezione II (fog. 2, col. c). Secondo il nostro autore, le parole *tohu* e *bohu* della Genesi (1, 2), che significano *informe* e *vuoto* o *in uno stato di Caos;* sono considerate dal Midras come participj aventi il senso di *dolentisi*, *desolantisi*. Noi abbiamo riprodotte le parole del Midras come si trovano in tutti i ms. arabi ed ebraici della Bibbia. Invece di אני והן, *io ed essi*, le edizioni del *Midras* hanno העליונים והתחתונים, *i superiori e gl'inferiori*. Furono gli editori della versione d'Ibn-Tibbon, che, per rendere la frase più corretta, cangiarono il verbo נבראו, *furono creati*, in נבראנו, *fummo creati* (MUNK).

(10) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno הגלגלים, *le sfere;* i mss. hanno, come il testo arabo השמים, *i cieli* (MUNK).

(11) Letteralmente: *Di quelli che portano la nostra Legge*, ossia, che ne sono i depositari, e che hanno la missione di vegliare alla sua conservazione. Ibn-Tibbon traduce: וחכמי תורתנו, *i saggi della nostra Legge;* Al-Harizì: ומקבלי תורתנו, *quelli che ricevettero la nostra Legge*. Sarebbe meglio tradurre: ונושאי תורתנו — (MUNK).

(12) Nel testo leggesi באלקוי, in plurale; bisogna dunque tradurre: *per le forze che dalla sfera ec.* (*a*). (MUNK, Corr. ed Agg.).

(13) Vedi parte I, cap. 72 e più avanti in questa parte, cap. 10 e cap. 4, nota 12 (MUNK).

(14) Vedi parte I, cap. 72, nota 20 (MUNK).

(*a*) Così nell'Ibn-Tibbon: בכחות שופעות — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO SESTO

Quanto all' esistenza degli angioli, è una cosa per la quale non è necessario allegare prove dalla Scrittura, poichè la Legge si dichiara a questo riguardo in molti luoghi. Già sai che *Elohim* è il nome dei *Giudici* (o dei *governanti*) (1); per esempio: « *Dinanzi agli Elohim* (*giudici*) *andrà la causa di ambedue* » (*Esodo*, 22, 9). Questo nome fu usato metaforicamente per (indicare) gli angioli, ed anche per (indicare) *Iddio*, perchè (*Iddio*) è il giudice (o il *dominatore*) degli angioli; ed è pure perciò che fu detto: (*Deut.* 10, 17), כי ה' אלהיכם « *Poichè il Signore vostro Dio* », che è un discorso (diretto) a tutto il genere umano; e dopo si dice: הוא אלהי האלהים « È il Dio degli Dei » ossia, il Dio degli angioli ואדני האדנים, *ed il Signore dei Signori*, cioè il padrone delle sfere e degli astri, che sono i *signori* di tutti gli altri corpi. È questo il vero senso, e le parole *Elohim* (Dei) ed *Adonim* (Signori) non potrebbero indicare qui degli esseri umani (2); poichè sarebbero troppo bassi per questo (3); oltre di che la parola אלהיכם (*vostro Dio*) (4), abbraccia tutta l' umana specie, la parte dominante

Digitized by Google

come la parte dominata. Nè si può credere che siasi voluto dire con ciò che Dio sia il padrone di tutto quello che, essendo (statua di) legno e pietra, è riputato una divinità; poichè ciò non sarebbe glorificare e magnificare Iddio, facendolo padrone della pietra, del legno e di un pezzo di metallo. Sì anzi, si volle dire, che Dio è il dominatore dei dominatori, ossia degli angioli, ed il padrone delle sfere celesti (5).

Già abbiamo dato precedentemente, in questo trattato, un capitolo in cui fu dichiarato che gli angioli non sono corpi (6). È pure quello che disse Aristotile; vi è solo una differenza di denominazione: egli dice *Intelligenze separate*, mentre noi diciamo *angioli* (7). Quanto a ciò che dice, che queste Intelligenze separate sono anche esseri intermedi tra Dio e gli altri esseri; e che per loro mezzo sono mosse le sfere (il che è la causa della nascita di tutto ciò che nasce) (8), è pure ciò che proclamano tutti i libri (sacri); poichè non troverai mai che Dio faccia una cosa altrimenti che mediante un angiolo. Già sai che la parola מלאך, (angiolo) significa *messaggiero;* e quindi chiunque eseguisce un ordine è un מלאך, talmente che anche i moti dello stesso animale irragionevole, si compiono, secondo il testo della Scrittura, mediante un מלאך, quando quel moto è conforme allo scopo che aveva Iddio, il quale pose nell' animale una forza per la quale compie quel moto. Leggesi, per esempio, (nella Scrittura): « *Il mio Dio mandò il suo angiolo e chiuse la bocca dei leoni che non mi fecero alcun male* » (DANIEL, 6, 22); ed anche tutti i moti dell' asina di Balaam si fecero mediante un מלאך. Gli elementi stessi

Digitized by Google

sono chiamati מלאכים (*angioli messaggeri*), per esempio: « *Fa dei venti i suoi messaggeri, e del fuoco divampante i suoi ministri* » (*Salm.* 104, 4). È dunque chiaro che la parola מלאך si usa: 1.° per *messaggiero* tra gli uomini, per es. « *Giacobbe mandò dei messaggieri* » (*Gen.*, 32, 3); 2.° per *profeta*, per esempio: « *Un profeta del Signore salì da Ghilgal a Bochim* » (*Giud.*, 2, 1); « *Mandò un profeta e ci trasse dall' Egitto* » (*Num.*, 20, 16); 3.° per *Intelligenze separate*, che si rivelano ai profeti nelle visioni profetiche; 4.° per facoltà animali, come dichiareremo. Qui parliamo solo degli *angioli*, che sono Intelligenze separate; ed è certo come la nostra Legge ammetta che Dio governi questo mondo mediante gli angioli. Ecco come si esprimono i Dottori sopra le parole della Legge: « *Facciamo l'uomo a nostra immagine* » (*Gen.*, 1, 26); « *Orsù scendiamo* » (*Ivi*, 11, 7), dove si usa il plurale: « *Se è permesso di parlare così*, Iddio *santissimo non fa alcuna cosa, se prima non abbia riguardata la famiglia superiore* (9). Le parole *aver riguardato* sono ben notevoli (10); poichè Platone disse coi medesimi termini, che Dio avendo *riguardato* il mondo delle Intelligenze, ne fece emanare l' ente (11). In alcuni luoghi, essi dicono semplicemente: « *Iddio santissimo non fa alcuna cosa, se non dopo aver consultata la famiglia superiore* » (12). La parola פמליא (famiglia) significa *armata* nella lingua greca (13). Anche nel *Berescith rabbà* e nel *Midrasch Koeleth*, (sulle parole) את אשר כבר עשוהו « *ciò che già fecero* » (*Eccl.*, 11, 12), dicesi: « *Non è detto qui* עשוהו, *lo fece*, ma עשוהו, *lo fecero; poichè, se è permesso parlare così,*

Digitized by Google

Egli (Iddio) *ed il suo tribunale si consultarono sopra ogni tuo membro e lo posero sopra la sua base, come è detto: Egli ti fece e ti stabilì* » (*Deut.*, 32, 6) (14). Dicesi ancora nel *Berescith rabbà:* « *Ovunque dicesi* יהוה, ed il *Signore*, (significa) *Egli stesso ed il suo tribunale* » (15).

Con tutti questi testi non si vuole affermare, come credono gl'ignoranti, che l'Altissimo parli, o rifletta, o esamini, o consulti per approfittare dell'altrui opinione (16); poichè come il Creatore cercherebbe soccorso da ciò ch'Egli stesso creò? Ma tutto questo significa chiaramente, che anche le (minime) parti dell'universo, sino alla creazione delle membra dell'animale come sono, che tutto ciò (dissi) fu fatto mediante degli angioli. Quanto è (17) l'accecamento dell'ingnoranza, e quanto è perniciosa! Se tu dicessi ad alcuno di quelli che pretendono essere *i saggi d'Israel*, che Dio manda un angiolo, il quale entra nel ventre della donna e vi forma il feto, questo gli piacerebbe molto; egli lo accetterebbe e crederebbe attribuire per tal modo a Dio grandezza e potenza, e riconoscere la sua alta sapienza (18). Ed anche ammetterebbe, che l'angiolo sia un corpo (formato) di un fuoco ardente, e che abbia la grandezza di circa un terzo di tutto l'universo; e tutto ciò gli parrebbe possibile riguardo a Dio. Ma, se tu gli dicessi, che Dio pose nello sperma una forza formatrice la quale disegna e forma queste membra, e che dessa è l'*angiolo*, o che tutte le forme vengono dall'*intelletto attivo*, il quale è l'angiolo ed il *principio del mondo* onde i Dottori parlano sempre, respingerebbe una tale opinione (19);

Digitized by Google

poichè non comprenderebbe il senso di questa grandezza e di questa vera potenza, che consistono nel far nascere in una cosa delle forze attive impercettibili ai sensi. I Dottori dunque dichiararono chiaramente, per chi sia veramente un *saggio*, che ciascuna delle forze corporali è un *angiolo*, tanto più le forze sparse nell' universo, e che ogni forza ha un' azione determinata, non due azioni. Leggesi nel *Berescith rabbà*: « *Fu insegnato: un solo angiolo non adempie due missioni, nè due angioli la stessa missione* » (20); ed è in fatti una condizione di tutte le forze (fisiche). Più ancora ti convincerà che tutte le forze individuali, tanto fisiche che psicologiche, sono chiamate *angioli*, quello ch' essi dicono in molti luoghi, e primieramente nel *Berescith rabbà*: « *Ogni giorno Iddio santissimo crea una classe di angioli, i quali recitano un canto dinanzi a Lui e se ne vanno* » (21). E siccome fu opposto a queste parole un passo il quale indicherebbe che gli angioli sono *stabili* (ed infatti fu dichiarato molte volte che gli angioli sono *vivi* e *stabili*), fu risposto, esservene alcuni tra di loro i quali sono stabili, ma che ve ne sono anche di perituri (22). Ed è veramente così, poichè queste forze *individuali* nascono e periscono continuamente, mentre le *specie* di quelle forze sono permanenti e non si deteriorano. Dicesi ancora (23) in proposito della storia di Giuda e di Tamar:

« *R. Jo'hanan disse: Egli* (Giuda) *volle passar oltre; ma Dio gli deputò* (24) un angiolo *preposto alla sua concupiscenza* », ossia, all'ardore venereo. Anche questa facoltà dunque fu chiamata *angiolo*. E così troverai che dicono sempre: *un angiolo preposto*

Digitized by Google

a tale o tal cosa; poichè ogni facoltà che Dio incaricò di una qualsiasi cosa (25) è (considerata come) *un angiolo preposto a quella cosa.* Un passo del *Midrasch Koeleth* dice: « *Quando l'uomo dorme l'anima parla all'angiolo e l'angiolo ai cherubini* » (26); quì dunque, per chi comprende e pensa, (i Dottori) dissero chiaramente che la facoltà imaginativa è pur essa chiamata *angiolo*, e che l'intelletto è chiamato *cherubino* (27). Questa cosa sarà bella assai per quell'uomo che sia istruito, ma spiacerà molto agl'ignoranti (28).

Già dicemmo altrove come tutte le volte che l'angiolo si mostra in una forma qualsiasi, è in una visione *profetica* (29). Tu trovi profeti che veggono l'angiolo (30) come se fosse un semplice individuo umano; per es.: « *Ed ecco tre uomini* » (*Gen.*, 18, 2). Ad altri, appariva come un uomo rispettabile e terribile; per esempio: « *ed il suo aspetto era come quello di un angiolo di Dio, terribile assai* » (*Giudici*, 13, 6). Ad altri ancora apparisce come un fuoco; per es.: « *L'angiolo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco* » (*Esodo*, 3, 2). Dicesi ancora in altro luogo (31): « *Ad Abram, che aveva una facoltà eccellente,* apparvero *in figura d'uomini; ma a Lot, che aveva una cattiva facoltà apparvero in figura di angioli.* Vi è qui un grande mistero relativo al profetismo, del quale si parlerà più avanti quanto conviene (32). Quivi dicesi ancora: « *Prima di compiere la loro missione* (si mostrarono come) *uomini; dopo averla adempiuta, ripresero la loro natura di angioli* (33). Osserva bene come spieghisi chiaramente da ogni lato, che

Digitized by Google

per *angiolo* si deve intendere un' azione qualsiasi, e che niuna visione di angiolo avviene se non nella *visione profetica* e secondo lo stato di chi percepisce. Nè, in ciò che Aristotile disse sopra questo soggetto, vi è nulla che sia in contradizione con la Legge. Ma quello che vi è contrario (34) in tutto ciò, è ch' egli (Aristotile) crede che tutte queste cose sieno eterne e sieno cose le quali per necessità vengano da Dio; e noi, invece, crediamo che tutto ciò sia *creato;* che Dio abbia create le Intelligenze separate, ed abbia posta nella sfera celeste una facoltà di desiderio (che l' attrae) verso di loro, che Egli (in somma) abbia create le Intelligenze e le sfere, e vi abbia poste queste facoltà *direttrici.* In ciò siamo in opposizione con lui (35). Più avanti conoscerai la sua opinione e l' opinione della Legge vera, sopra la *novità del mondo.*

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO SESTO

(1) Vedi parte I, cap. 2 (MUNK).

(2) Letteralmente: Gli *Elohim* e gli *Adonim non potrebbero essere della specie umana*, cioè, prendendo queste parole nel senso di *giudici* e di *dominatori* (MUNK).

(3) Vale a dire; gli esseri umani, anche i più distinti personaggi, sono di un grado troppo basso per essere posti in rapporto con Dio, e perchè si creda di glorificare Iddio dicendo che è il loro giudice ed il loro dominatore (MUNK).

(4) La parola אלהים in molte edizioni della versione d'Ibn Tibbon, è un errore: si deve leggere אלהיכם (MUNK).

(5) Dopo aver provato nel precedente capitolo che le sfere celesti sono *vive* e *ragionevoli*, l'autore intende dimostrare, in questo capitolo, l'esistenza degli angioli, che sono le *Intelligenze separate;* e primieramente per provarlo dalla Legge, cita il verso: — כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים וארני הארנים. Egli interpreta le parole ה' אלהיכם non riferite ad Israel, ma a tutto il genere umano; Elohé Haelohim *Dio degli angioli*, ed *Adoné Haadonim padrone delle sfere*, come se dicesse: Il Dio della terra è pure Dio del cielo e di tutti gli esseri celesti; poichè, soggiunge, se *Elohé Haelohim* significasse Dio dei giudici, ed *Adoné Haadonim Signore dei Signori*, ossia, di chiunque esercita in terra una Signoria, non aggiungerebbe nulla a quello che fu detto prima, giacchè le parole ה' אלהיכם sono dirette al genere umano, nel quale si comprendono anche i giudici ed i principi; e tanto meno si deve pensare che la Scrittura lo dica Signore degl'Idoli (MARONI).

(6) Vedi parte I, cap. 49 (MUNK).

(7) Alberto il Grande che combatte questa identificazione degli angioli colle Intelligenze separate, dice che è una teoria la quale appartiene particolarmente ad Isach Israeli, a Maimonide e ad altri filosofi ebrei: « Ordines autem intelligentiarum quos non determinavimus quidam dicunt esse ordines angelorum, et intelligentias vocant

Digitized by Google

angelos; et hoc quidem dicunt Isaach et Rabbi Moyses et caeteri philosophi Judaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum el theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur, et ad perfectionem regni coelestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare ». Vedi *De causis et processu universitatis*, lib. I, trat. IV, cap. 8, (opp. t. 5, pag. 563 *a*). Si è anche veduto come i filosofi arabi professino, riguardo agli angioli la stessa opinione di Maimonide. Vedi cap. 4, nota 27 di questa seconda parte (MUNK).

(8) Cioè, delle cose sublumari che nascono e periscono. Nelle edizioni d'Ibn-Tibbon leggesi: יתנועעו הגלגלים אשר תנועתם היא i mss. hanno אשר הוא *il moto delle quali*, che è più conforme al testo arabo (MUNK).

(9) Vedi più avanti, nota 12. La parola מסתכל (*aver riguardato*) sulla quale particolarmente insiste l'Autore, non si trova, nè nei passi talmudici che indicheremo avanti, nè nei passi analoghi del *Berescith rabbà*, sezione 8 Forse questa lezione trovavasi in qualche *Midrash*, che non pervenne a noi (MUNK).

(10) Letteralmente: *stupisci di quello che dicono: aver riguardato.* — (Il verbo arabo) אענב è qui imperativo, ed è per errore che Ibn-Tibbon tradusse אתמה, *io stupisco.* — Al-'Harizi tradusse: ויש לתמוה *è da stupire.* Ibn-Falkira mette l'imperativo ותמה (*Morè ha-Morè*, pag. 86) (MUNK).

(11) Vedi *Melanges de philosophie juive et arabe*. pag. 100-102 e pag. 253 254 (MUNK).

(12) Talmud di Bab., trattato *Sanhedrin*, fog. 38, *b*, e Talmud di Gerusalemme, nello stesso trattato, cap. I. Secondo Mosè di Narbona ed altri commentatori, la differenza consisterebbe nella soppressione della formola כביכול, *se è permesso di parlare così*; ma io credo che consista nell'uso della parola *consultato*, che non ha lo stesso valore della parola *riguardato*, e secondo la quale non potrebbe farsi una comparazione colle parole di Platone (MUNK).

(13) L'autore vuol dire, che colle parole פמליא של מעלה il Talmud intende parlare dell'*armata superiore* o *celeste.* È probabilmente per la somiglianza che fa con alcune parole di Platone, che ama dare un'origine greca alla parola פמליא che è evidentemente la parola latina *familia* (*a*) (MUNK).

(*a*) Nell'*Aruck*, spiegasi egualmente la parola פמליא colla parola חיילות *eserciti*, dal latino *familia* (MARONI).

Digitized by Google

(14) *Bereseith rabbà*, sezione 12, ed il Midrash di *Koheleth* o dell'Ecclesiaste (fog. 65, col. *b*), dove nelle parole oscure dell'Ecclesiaste, si considera Iddio come soggetto del verbo עשוה'ו *lo fecero* (*a*) (MUNK).

(15) *Berescith rabbà*, sezione 51. Ecco il senso di questo passo: tutte le volte che nella Sacra Scrittura si legge וה' (*ed il Signore*), senza che si possa rigorosamente giustificare l'uso della congiunzione, indica che l'azione è attribuita invano a Dio ed agli angioli, i quali compongono il suo tribunale (MUNK).

(16) Letteralmente: *che sia quivi* (cioè, in Dio) *linguaggio (quanto Egli è superiore a ciò!) o riflessione, o esame, o consultazione e desiderio di approfittare dell'opinione altrui.* La traduzione d'Ibn-Tibbon, שיש לו יתעלה דברים non è letterale. Le parole או התבוננות devono essere poste prima delle parole או שאלת עצה come hanno i mss. (MUNK).

(17) Tanto Ibn-Tibbon che Al-'Harizi traducono מה מאר רע — Ibn-Falkira traduce: מה מאר קשה (*Mosè ha-Morè*, pag. 87) (MUNK).

(18) Più letteralmente: *e vi vedrebbe una grandezza ed una potenza riguardo a Dio ed una sapienza dell'Altissimo* (MUNK).

(19) Letteralmente: *fuggirebbe da ciò* (id.).

(20) Vedi *Berescith rabbà*, sezione 50 (id.).

(21) Vedi Ivi, sezione 78; *Echà rabbathi*, o *Midrash* delle Lamentazioni di Geremia al cap. 3.°, v. 22, a Talmud di Bab., trattato 'Haghiga f. 14 a (MUNK).

(22) V. *Berescith rabbà*, l. c.: Quivi dicesi cioè, che Michael e Gabriel sono del numero dei *principi superiori*, o degli angioli di 1.ª classe, che non sono passeggieri come gli altri, e che recitano dei cantici tutti i giorni (MUNK).

(23) Cioè, nel *Berescith rabbà;* v. sezione 85 (id.).

(24) Nell'Ibn-Tibbon trovasi per errore ורמו invece di וזמן — Vedi nel *Berescith rabbà* (MUNK).

(25) Vale a dire, che Dio destinò ad una funzione fisica qualsiasi (id.)

(*a*) Questo verso dell'Ecclesiaste, presentò ai commentatori moltissime difficoltà, e fu in varie maniere interpretato. Ecco il senso letterale che ne dà il Luzzatto: « E mi applicai ad osservare la saggezza, la follia e la stoltezza (e studiare quale sia da preferirsi, non potendo essere avvertito da altri de' miei errori) poichè cosa è l'uomo (privato) per (osare di) sindacare il re, dopo che altri lo fecero (re)? (MARONI).

Digitized by Google

(26) Vedi il *Midrash Koheleth* sulle parole כי עוף וכו « *poichè l'uccello del cielo porterà la voce e l'essere alato ripeterà la parola* » (Ecc. 10, 20):

« R. Bun dice: *Quando l'uomo dorme, il corpo parla all'anima sensibile, questa all'anima razionale, questa all'angiolo, questo al cherubino, e questo finalmente porta la parola e la ripete dinanzi a quello, per ordine del quale il mondo fu* ». Vedi *Vaikrà rabbà*, o Midrash del Levitico, sezione 32 (MUNK).

(27) Secondo l'autore, il *Midrash* avrebbe indicato colla parola *anima* i sensi in generale, o meglio, il *senso comune*, il quale trasmette all'immaginazione, chiamata qui *angiolo*, le impressioni ricevute e l'immaginazione le trasmette all'intelligenza, indicata col nome di *cherubino*. — Ma il complesso del passo citato nella nota precedente ci sembra poco favorevole a questa spiegazione, ed è più probabile che le parole *angiolo*, *cherubino e serafino* indichino qui degli esseri superiori, intermedi tra Dio e l'uomo (*a*). Vedi il *Iefé Toar* o commento di Samuel Iafè sopra il Vaikrà rabbà (*b*) (MUNK).

(28) Letteralmente: *Quanto ciò è bello per chi sa, e quanto sarà brutto per gl'ignoranti!* L'autore vuol dire che la spiegazione da lui data al passo del Midrash sarà molto approvata dagli uomini istruiti, ma dispiacerà molto agl'ignoranti, che ameranno meglio prendere le parole *angiolo* e *cherubino* nel senso letterale e credere ad un colloquio misterioso dell'anima cogli esseri superiori (MUNK).

(29) Cioè, che la forma veduta dal profeta non esiste che nella sua immaginazione e non ha realtà obiettiva. Vedi la prima parte, cap. 49 (MUNK).

(30) Tutti i mss. hanno אלמלאכים in plur.; così Ibn-Tibbon: המלאכים (MUNK).

(31) Cioè, nel *Berescith rabbà*. Vedi sezione 50, dove è spiegato perchè i messaggieri celesti apparvero ad Abramo come *uomini* (Gen., 18, 2), ed a Lot, come angioli (Ivi, 19, 1) (MUNK).

(32) Letteralmente: *e (più avanti) il discorso cadrà (o ritornerà) sul profetismo con ciò che conviene.* Il mistero che, secondo il nostro autore, sarebbe indicato nel passo del *Midrash*, sembra questo: che le visioni non hanno realtà obiettiva, e non sono che l'effetto dell'immaginazione, e che più la facoltà immaginativa è forte e perfetta, più gli oggetti, che si crede vedere, lasciano la loro forma

(*a*) Vedi part. 1.ª, cap. 12, nota 5 *c* (MARONI).

(*b*) Sul senso dato dal Maimonide alle parole del *Midrash*, vedi R. Scem-Tob (MARONI).

Digitized by Google

vaga ed incerta e si avvicinano alla realtà. Abram dunque, vero profeta e dotato di una grande forza d'immaginazione, vedeva dinanzi a sè i divini messaggieri sotto una forma umana ben distinta; ma Lot non li vedeva che colla forma vaga e nebulosa di quegli esseri spaventevoli e fantastici, creati da un'immaginazione inferma. I commentatori fanno osservare come il senso attribuito qui dall'autore al passo del *Midrash* sembri essere in contradizione con ciò che dice più avanti al capitolo 45, dove annoverando i diversi gradi delle visioni profetiche pone le visioni di angioli al di sopra delle visioni di uomini. Si può rispondere con Ibn-Kaspi, che qui si tratta di una distinzione nella natura stessa della visione che può avere l'uomo o nello stato di veglia, o in sogno. Per Abram la visione era chiara e distinta; per Lot invece era confusa: uno era sveglio, l'altro vaneggiava; ma in qualunque specie di visione, l'apparizione di una figura umana è inferiore a quella di un angiolo; ossia, la percezione di un essere sublunare è inferiore alla percezione delle intelligenze superiori, chiamate *angioli* (MUNK).

(33) Letteralmente: si rivestirono di *angelità* (*a*). Nel nostro testo abbiamo riprodotto questo passo del *Midrash* che si trova in tutti i mss. ar. ed ebr. della *Guida*. Nelle edizioni del *Midrash* (l. c.) il passo è così concepito: עד שלא עשו שליחותן קראן אנשים וכו'. — L'autore che citava spesso a memoria, sembra avere prese le parole לבשו מלאכות da un altro passo, che, nel *Midrash*, precede il nostro (MUNK).

(34) Vale a dire, quello che, nel modo di vedere di Aristotile è contrario al nostro. Ibn-Tibbon traduce: אבל אשר יחלוק בזה כולו ed Al-'Harizi: אבל מחלוקתו שהוא חולק בזה (MUNK).

(35) Vedi part. I, cap. 72 ed in questa 2.ª parte cap. 10 (MUNK).

(*a*) Così nell'Ibn-Tibbon: לבשו מלאכות (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO SETTIMO

Già abbiamo dichiarato che la parola מלאך (angiolo) è un nome omonimo, e che abbraccia le Intelligenze, le sfere e gli elementi; poichè tutti eseguiscono un ordine (di Dio). Ma non si deve credere che le sfere e le Intelligenze sieno come le altre forze (puramente) corporali, che sono una natura (1) e che non hanno la coscienza della loro azione (2); sì anzi, le sfere e le Intelligenze hanno la coscienza delle loro azioni, ed hanno libertà per governare (3). Ma non è una libertà come la nostra, nè un governo come il nostro, dipendenti affatto da cose (accidentali) di nuovo sopravvenute. La Legge ha molti passi che risvegliano sopra ciò la nostra attenzione. Così, per esempio, l' angiolo disse a Lot: « *Poichè non posso fare* alcuna cosa » (*Gen.*, 19, 22); salutandolo gli disse: « *Ecco, anche in questo ti ebbi riguardo ecc.* » (*Ivi*, v. 21); ed altrove si dice: « *Guarda bene di dargli ascolto, non disobbedirlo poichè non perdonerà alcuna vostra colpa, giacchè il mio nome è in lui* ». (*Esodo*, 23, 21). Tutti questi passi t' indicano ch' esse agiscono con piena coscienza, (4) e hanno volontà e libertà nel governo che

Digitized by Google

fu loro affidato (5), come noi abbiamo una volontà in ciò che ne fu affidato, facoltà dataci dalla nostra nascita. Ma noi, facciamo talvolta il meno possibile (6); il nostro governo e la nostr' azione sono precedute dalla *privazione* (7); ma delle sfere e delle Intelligenze non è così. Esse, anzi, fanno sempre quello che è bene, nè vi è presso di loro se non che bene, come dichiareremo in altri capitoli; e tutto ciò che loro appartiene è sempre in atto, da quando esistono.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO SETTIMO

(1) L'autore vuol dire che le sfere celesti e le Intelligenze, non agiscono senza volontà, come le forze cieche della natura sublunare. Vedi cap. 4, nota 3 (MUNK).

(2) La versione d'Ibn-Tibbon ha in plur. *le loro azioni*, פעולותיהם Al-'Harizi ha, come nel testo arabo פעולתם in singolare (MUNK, Agg. e Cor.).

(3) Lett. *scelgono* (liberamente) *e governano* (MUNK).

(4) Letteralmente: *che percepiscono* (o comprendono) *le loro azioni*. Il pronome suffisso deve riferirsi alle sfere e alle Intelligenze. L'autore lo pose in plurale maschile pensando agli *angioli*, di cui parla il testo; i quali, secondo lui non sono che le forze emanate dalle sfere celesti e dalle loro intelligenze. Nei passi citati si attribuisce evidentemente a quegli angioli una perfetta libertà di azione (MUNK).

(5) Ibn-Tibbon traduce: במה שהושפע להם « *che fu loro inspirato* », e così subito dopo: במה שהושפע לנו. Anche Ibn-Falkira notò questo errore. Vedi *Morè ha-Morè*, Append., pag. 154 (MUNK).

(6) Così nella versione francese del Munk. Nell'Ibn-Tibbon הפחות. Dal complesso di questo passo sembra essere il senso: che noi talora facciamo *il peggio*, ed invece le Intelligenze delle sfere fanno sempre *il meglio* (MARONI).

(7) La parola *privazione* ha qui il senso Aristotelico (*a*). L'Autore vuol dire che, per noi, la *potenza* precede l'*atto* (giacchè, pur avendo la facoltà di agire non siamo sempre realmente in azione), ma le sfere e le Intelligenze sono, per ogni riguardo, sempre *in atto* (MUNK).

(*a*) Vedi parte I, cap. 17, nota 6 *a* (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO OTTAVO

È una delle antiche opinioni diffuse (1) tra i filosofi e tra la maggioranza degli uomini, che il moto delle sfere celesti faccia un grande strepido ed assai spaventevole (2). Per darne una prova, essi dicono che, se i piccoli corpi quaggiù (3) quando sono mossi di un moto rapido fanno udire un grande strepito ed un tintinnio spaventevole (4), tanto più i corpi del sole, della luna e delle stelle che sono sì grandi e tanto rapidi. Tutta la setta di Pitagora credeva ch' essi avessero dei suoni armoniosi, i quali, malgrado la loro forza, fossero proporzionati tra loro, come le modulazioni musicali; ed allegando (5) delle cause per le quali non udiamo quei suoni sì grandi e spaventevoli. Quest' opinione è anche diffusa nella nostra nazione (6). Non vedi come i Dottori descrivono il grande strepido che fa il sole, percorrendo ogni giorno la sfera celeste (7)? E la stessa cosa avviene di tutti (gli altri astri). Ma Aristotile ricusa (di ammettere) questo, e mostra che non hanno alcun suono. Troverai ciò nel suo libro *del Cielo*, e quivi t' istruirai sopra questo soggetto. Non deve sembrarti strano che l'opinione

Digitized by Google

di Aristotile sia qui in opposizione con quella dei Dottori; poichè con quest' opinione, cioè ch' essi (gli astri) abbiano dei suoni, non fa che seguire la credenza (la quale ammette) « che la sfera resti fissa e gli astri si volgano » (8). Ma ben tu sai che in questi soggetti astronomici, riconoscevano la preponderanza dell' opinione dei *saggi delle nazioni del mondo* sopra la loro; e quindi chiaramente dissero: « *Ed i saggi delle nazioni del mondo vinsero* » (9). E ciò è vero, poichè tutti quelli che parlarono sopra quelle cose speculative, non lo fecero se non dopo il resultato a cui la speculazione li aveva condotti, e perciò si deve credere ciò che fu stabilito colla dimostrazione (10).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO OTTAVO

(1) Alcuni mss. (arabi) hanno אלרמעיה altri אלרמיעה Al-Harizì, che ha המחייבות sembra avere espressa la prima di queste lezioni. Noi preferiamo la seconda, che Ibn-Tibbon ben tradusse: המתפשטים (MUNK).

(2) Letteralmente: *ha dei suoni assai spaventevoli e grandi* (*a*) (MUNK).

(3) Letteralmente: *che sono presso di noi.* Le parole arabe אלתי לרינא corrispondono esattamente alle parole *intorno a noi* che si trovano nel passo di Aristotile a cui si allude: Vedi trattato *del Cielo,* lib. II, cap. 9: « Vi sono in fatti di quelli, i quali pensano « che il moto di sì grandi corpi debba produrre necessariamente « dello strepito, poichè udiamo *intorno a noi* lo strepito che fanno « quei corpi che non hanno nè un tale volume, nè tanta rapidità, « quanto quella del Sole e della Luna. Quindi credono poter con- « chiudere che astri tanto numerosi ed immensi, come quelli che « hanno questo prodigioso moto di rotazione, non possano muoversi « senza fare uno strepito di una indicibile intensità » (MUNK).

(4) Nell' Ibn-Tibbon: קעקוע עצום וצליל כזרעיר. — La voce קעקוע è presa dall' arabo, come nel testo: קעקעה עטיכה; ma צליל è della radice ebraica צלל come לקול צללו שפתי « *A quell' annunzio tintinnirono le mie labbra* » (Abac. 3, 16). Anche צליל לחם שעורים (Giudici, 7, 13), significa, secondo alcuni, il *tintinnio* che faceva rotolandosi un pane d' orzo. Vedi il Kim'hì alla radice צלל (MARONI).

(5) Letteralmente: *ed essi hanno un' allegazione di cause.* La versione d'Ibn-Tibbon ויש להם לתת עלה non è esatta. La causa che allegano è che noi siamo abituati dalla nostra nascita a quei suoni perpetui che alcun contrasto di silenzio non fa risaltare per le nostre orecchie. Vedi Aristotile, l. c. (MUNK)

(*a*) Così nell' Ibn-Tibbon: קולות נוראים עצומים מאד (MARONI).

Digitized by Google

(6) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno באמונתו *nella nostra fede;* ma i mss. come pure i commenti, hanno באומתנו. Secondo alcuni commentatori, l'autore alluderebbe ad un passo di Ezechiel (cap. 1, v. 24): « *Ed udii il suono delle loro ali, simile allo strepito delle grandi acque, alla voce dell'Onnipotente* ». È probabilissimo che siasi riferito ad un passo talmudico che noi citeremo nella nota seguente (MUNK).

(7) L'autore intende parlare certamente di un passo del Talmud di Bab., trattato Jomà, f. 20, dove si legge quanto segue: « *Tre suoni rimbombano da un' estremità all' altra del mondo*, e sono: *la voce della sfera del Sole, il tumulto della città di Roma, ed il grido dell'anima che esce dal corpo* ». Vedi *Berescith rabbà*, sez. 6 (MUNK).

(8) Vedi Talmud di Bab., trattato *Pessa'him* f. 94: « *I saggi d' Israel dicono: La sfera resta fissa e gli astri si volgono; i saggi delle nazioni del mondo dicono: La sfera si volge e gli astri restano fissi* ». Anche Aristotile confronta l'opinione dei pitagorici con quella, che attribuisce il moto agli astri stessi e non alla sfera in cui sarebbero fissi. Vedi trattato *del Cielo*, lib. II, cap. 9: « Questo dubbio « stesso che fu sollevato dai pitagorici, e loro fece credere ad un « armonia risultante dal moto delle sfere, servirà di prova alle no- « stre teorie. È ben vero che tutti i corpi i quali hanno un moto « proprio fanno strepito e percuotono, in certo modo, l'aria; ma « i corpi ritenuti e legati in un sistema, il quale è egli stesso in « moto, e che vi sono compresi, come in un battello le sue diverse « parti, non possono giammai fare strepito, come non lo fa il bat- « tello quando è in moto sul fiume ». Secondo Aristotile, che combatte l'opinione dei pitagorici, gli astri restano fissi nelle loro sfere rispettive, che li traggono seco nel loro moto. V. ivi cap. 8 (MUNK).

(9) Queste parole non si trovano, nelle nostre edizioni del Talmud, nel passo di *Pessa'him* che abbiamo citato nella nota precedente; ed anche alcuni autori ebrei espressero la loro sorpresa a questa citazione di Maimonide. Vedi R. Azaria de' Rossi, *Meor 'Enaim*, cap. 11 (*a*); ed il *Sefer ha-Berith* (*b*), part. 1.ª, lib. II, cap. 10. Ma molti autori dicono come Maimonide, citando lo stesso passo del Talmud, che, sopra questo punto, i saggi d'Israel si

(*a*) Vedi part. 1ª. Introduzione, nota 48, c. (MARONI).

(*b*) Il ספר הברית di autore anonimo, tratta diffusamente, nella I parte, detta דברי יושר di varie scienze; e nella II parte, denominata דברי אמת di morale, secondo le dottrine cabalistiche. Malgrado l'anonimo, se ne crede autore R. Elia Da Wilna, fiorito in Boemia nel secolo XVIII (MARONI).

Digitized by Google

confessarono vinti dai saggi delle altre nazioni. V. Iacco 'Arama, *'Akedà* (*a*), cap. 37; David Ganz (*b*), nella sua opera astronomica נחמד ונעים §§ 13 e 25. Quest'ultimo dopo aver citato il passo del trattato di *Pessa'him*, aggiunge che il grande astronomo Tyco Brachè (*c*) gli aveva detto che i saggi d'Israel avevano avuto torto di confessarsi vinti e di adottare l'opinione dei saggi pagani, evidentemente falsa. Bisogna supporre che le parole citate da Maimonide si trovassero, almeno al suo tempo, in alcuni mss. del Talmud: gli altri autori che le citano, le presero forse dall'opera di Maimonide, senza verificare la citazione (MUNK).

(10) Letteralmente: *quello la cui dimostrazione fu verificata e stabilita* (MUNK).

(*a*) Isacco 'Arama nativo di Zamora nella Spagna, dalla quale fu cacciato nel 1492, fu versatissimo nella scrittura ed in tutte le scienze. Il ספר העקרה è un commento sul Pentateuco e sopra le cinque Meghiloth (MARONI).

(*b*) David Ganz di Praga, fiorì verso la fine del secolo XVI e morì nel 1613. È celebre il suo צמח דוד libro storico e cronologico, che fu stampato per la prima volta nel 1592 (MARONI).

(*c*) Tyco o Ticone di Brachè nacque nella Svezia nel 1546. Fu celebre astronomo e lasciò varie opere di astronomia. Morì in Praga nel 1601 (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO NONO

Già ti abbiamo dichiarato che il numero delle sfere non era stato precisato da Aristotile (1), e che quelli i quali al nostro tempo contarono nove sfere, non fecero se non considerare solo un globo che abbraccia molte sfere (2), come è chiaro per chi studiò l' astronomia. Non deve quindi sorprendere ciò che dissero alcuni Dottori: « *Vi sono due firmamenti, come dicesi: Al Signore tuo Dio appartengono i cieli ed i cieli dei cieli* » (*Deut.*, 10, 14) (3). Poichè chi disse questo contò un sol globo per tutte le stelle, ossia, per le sfere nelle quali sono delle stelle, e contò come secondo globo quello della sfera circondante, nella quale non sono stelle; e perciò fu detto: *vi sono due firmamenti.* Ti farò un' osservazione preliminare necessaria per quello che mi proposi in questo capitolo; ed è questa:

Sappi che riguardo alle due sfere di Venere e di Mercurio, vi è discrepanza di opinione tra gli antichi matematici (in quanto a ciò): se sieno al di sopra o al disotto del sole; poichè l' ordine in cui sono poste queste due sfere non potrebb' essere rigorosamente dimostrato (4). L' opinione di tutti gli

Digitized by Google

antichi era che le due sfere di Venere e di Mercurio sieno al di sopra del sole, il che bisogna ben sapere e comprendere (5). Quindi venne Tolomeo, il quale preferì ammettere che sieno al di sotto, dicendo essere più naturale che il sole sia in mezzo e vi sieno tre pianeti al di sopra di lui e tre al di sotto (6). Poi apparvero in Andalusia, in questi ultimi tempi, degli uomini (7) versatissimi nelle matematiche, che mostrarono, secondo i principj di Tolomeo, come Venere e Mercurio (8) sieno al di sopra del sole. Ibn-Aflâh di Siviglia, col figlio del quale ebbi stretta amicizia, compose sopra di ciò un libro celebre (9); e poi ancora il celebre filosofo Abu-al-Becher ibn-al-Sayeg (10), con un discepolo del quale io presi delle lezioni, esaminò questo soggetto, e produsse alcuni argomenti (che abbiamo copiato da lui (11)), coi quali presentò come inverosimile che Venere e Mercurio sieno al di sopra del sole; ma ciò che disse Abu-Becher è un argomento per mostrarne l'inverosimiglianza, e non ne prova l'impossibilità. In somma, comunque sia, (è sempre vero che) tutti gli antichi ponevano Venere e Mercurio al di sopra del sole, e perciò contavano cinque sfere: quella della luna, che indubitatamente è vicina a noi (12), quella del sole, che le è necessariamente al di sopra, quella degli (altri) cinque pianeti, quella delle stelle fisse, e finalmente la sfera che circonda tutto, e nella quale non sono stelle. Dunque le sfere *figurate*, (ossia, le sfere con *figure* nelle quali sono delle stelle, poichè gli antichi chiamavano le stelle *figure*, come è noto dai loro scritti), quelle sfere (dico) sarebbero quattro (13):

Digitized by Google

la sfera delle stelle fisse, quella dei cinque pianeti, quella del sole e quella della luna; e al di sopra di tutte vi è una sfera nuda, nella quale non sono stelle.

Questo numero (di quattro) è per noi un principio importante per un soggetto che mi venne in mente, e che non vidi chiaramente (spiegato) da alcuno dei filosofi; ma trovai nei discorsi dei filosofi e nelle parole dei Dottori quello che risvegliò la mia attenzione sopra di ciò. Ne parlerò nel capitolo seguente, e dichiarerò il soggetto.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO NONO

(1) Vedi capitolo 4.° (MUNK).

(2) Letteralmente: *Non fecero che contare il globo unico che abbraccia molte sfere.* Questa maniera di esprimersi è irregolare e molto oscura. E certo per renderla più chiara Ibn-Tibbon aggiunse le parole וחשבוהו לאחד « *e la considerarono una sola* ». Il senso è: « Essi contarono spesso un tal globo quale uno solo, sebbene abbracci molte sfere » (MUNK).

(3) Vedi Talmud di Bab. trat. *Haghigà*, f. 12 b. (MUNK).

(4) Letteralmente: *poichè non vi è dimostrazione che c' indichi l' ordine di questi due globi* (MUNK).

(5) L' autore insiste sopra questo punto, che è necessario stabilire, come si vedrà più avanti, per comprendere tutte le sfere in quattro globi, che, secondo l' autore, sarebbero indicati dai quattro animali di Ezechiel. V. il capitolo seguente e la par. 3.ª, cap. 2 (MUNK).

(6) V. *Almagesto* o *Grande opera* di Tolomeo, lib. 9, cap. 1 (MUNK).

(7) Letteralmente: *Poi vennero degli uomini ultimi* (o *moderni*), *in Andalusia.* La versione d' Ibn Tibbon ha אנשים אחרים *altri uomini,* che è inesatta; si doveva dire אנשים אחרונים come ha Al-'Harizi (MUNK).

(8) Nella traduzione francese: *Venus et Mars;* ma nel testo arabo leggesi אלזהרה ועטראר e così nell' Ibn-Tibbon נגה וכוכב (MARONI).

(9) L' autore parla del כתאב אלהינה o *libro di astronomia*, di *Abu-Mo'hammed Djaber ibn-Afla'h*, autore che fioriva in Ispagna al principio del 12.° secolo, e che è spesso citato dagli scolastici col nome di Gèber. L' opera d' Ibn-Aflàh è un compendio dell'Al-

Digitized by Google

magesto; ma l'autore in molti punti importanti si allontana da Tolomeo, e combatte particolarmente la sua opinione riguardo al posto che occupano i pianeti Venere e Mercurio. V. *Melanges de philosophie juive et arabe*, pag. 519-520. L'originale arabo dell'opera d'Ibn-Afla'h trovasi nella Bibliot. dell'Escurial, e la versione ebraica nella Bibl. imp. di Parigi. V. la mia *Notizia sopra Joseph ben Jeudà*, nel *Giornale Asiatico*, Luglio 1842, pag. 15, nota 3. Ne fu pubblicata una versione latina da Gerard di Cremona (*a*). *Gebri filii Afla hispalensis de Astronomia*, lib. 9, ecc. Norimberga 1533. Io ne diedi un estratto in francese relativo ad una delle ineguaglianze della luna, nel rendiconto delle sedute dell'Accademia delle scienze, t. 17, pag. 76 e seg. V. anche, sopra quest'opera, Delambre (*b*) *Histoire de l'Astronomie du moyen âge*, p. 179 e seg. e sopra la quistione dei pianeti di Venere e Mercurio, *ivi*, pag. 184. Delambre dice terminando (p. 185.) che non è possibile decidere in qual tempo Gèber sia vissuto; ma l'epoca può precisarsi dal nostro passo stesso; giacchè sappiamo che Maimonide, il quale dice essere stato legato in amicizia, nella sua gioventù, col figlio d'Ibn-Afla'h o Gèber, era nato nel 1135. Ibn Roschd o Averroè è nato nel 520 dell'Egira (1126), parlando nel suo *Compendio dell'Almagesto*, di questa medesima quistione relativa ai pianeti di Venere e Mercurio, dice espressamente che Ibn-Afla'h era vissuto nello stesso secolo. La versione ebr. ha: והאיש שהיה בדורנו והואבן אפלח אלאשבילי (V. *Morè ha Morè*, pag. 89.) (MUNK.)

(10) Riguardo a questo filosofo, come anche riguardo al nome Ibn-Bâdia, v. *Melanges de philosophie juive st arabe*, pag. 383 e seg. (*c*) (MUNK).

(11) Vuol dire probabilmente che quegli argomenti furono copiati dagli allievi nelle lezioni che dava loro il discepolo d'Ibn-al-Sayeg (MUNK).

(12) Vale a dire, che è la più vicina al globo terrestre, centro dell'universo.

(13) Letteralmente: *Dunque il numero delle sfere figurate sarà... il loro numero (dico) sarà quattro sfere.* Quanto al nome di *figura* dato alle stelle, si applica principalmente ai segni dello zodiaco,

(*a*) Gerard, celebre in filosofia ed in astronomia, nacque presso Cremona, nell'anno 1114; fu detto *Cremonensis*. Tradusse in latino le migliori opere degli Arabi. Morì nel 1187 (MARONI).

(*b*) Delambre G. B. Giuseppe, celebre astronomo di Amiens, dove nacque nel 1749. Morì nell'agosto 1822 (MARONI.)

(*c*) Vedi part. 1.ª, nota 12 (MARONI).

Digitized by Google

chiamati dagli arabi צור אלכואכב V. Hammer. *Encyclopadysche Uebersicht der Wissenschaften des Orients*, pag. 373. Moisè di Narbona indica il passo del *Centiloquium* di Tolomeo (n.° 9), dove dicesi che le forme o figure, in ciò che nasce e perisce, sono affette dalle figure celesti. Lo stesso commentatore fa osservare che Maimonide vuole alludere alle *faccie degli animali* della visione di Ezechiel, cap. 1, v. 6 e 10, che indicherebbero le figure degli astri (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO DECIMO

È noto, ed è una cosa ben palese in tutti i libri dei filosofi, che quando parlano del *governo* di questo mondo inferiore, ossia, del mondo della nascita e della corruzione, dicono che ciò avviene mediante delle forze che emanano dalle sfere celesti. Già abbiamo detto questa cosa più volte, e troverai che anche i Dottori dicono lo stesso (1). *Non vi è minima pianta quaggiù che non abbia nel firmamento il suo mazzal* (cioè la sua stella), *che la batte e le ordina di crescere, come è detto* (*Giob.*, 38, 33): *Conosci tu le leggi del cielo*, o sai tu il suo dominio (la sua influenza) *sulla terra?* « (Colla parola mazzal (מזל), s' indica anche un *astro* (2), come trovi chiaramente nel principio del *Berescith rabbà* » dove dicono: « *Vi è un mazzal (ossia, un astro o un pianeta)* che *compie il suo corso in trenta giorni, ed un altro che compie il suo corso in trent' anni* » (3). Indicarono dunque chiaramente con questo passo che anche gl' *individui* della natura (4) sono sotto l' influenza particolare delle forze di alcuni astri; poichè, sebbene tutte le forze insieme della sfera celeste si spandano in tutti gli esseri,

Digitized by Google

ogni specie tuttavia si trova anche sotto l' influenza particolare di un astro qualsiasi (5), come avviene delle forze di un solo corpo (6); chè tutto l' universo è un solo individuo, come già abbiamo detto. Così i filosofi dissero che la luna ha una forza aumentativa la quale si esercita particolarmente sopra l' elemento dell' acqua; e ciò che lo prova si è che i mari ed i fiumi crescono a misura che la luna aumenta e decrescono a misura ch' essa diminuisce, e che il flusso, nei mari, è (in rapporto) coll' avanzamento della luna ed il riflusso colla sua retrogradazione (7), ossia la sua ascensione e la sua discesa nei quadranti dell' orbita (8), come è chiaro ed evidente per chi l' ha osservato (9). Che poi i raggi del sole mettano in moto l' elemento del fuoco è cosa evidentissima, come tu lo vedi dal calore che si diffonde nel mondo per la presenza del sole, e dal freddo che aumenta tosto ch' esso (il sole) si allontani da un luogo, o si tolga alla vista. Questa cosa è troppo evidente perchè sia d'uopo allungarsi per dichiararla.

Sapendo questo, mi venne in pensiero che, sebbene dal complesso di queste quattro sfere *figurate* emanino delle forze (che si diffondono) in tutti gli esseri che *nascono* a di cui sono le cause; ogni sfera tuttavia possa avere (sotto la sua dipendenza) uno dei quattro elementi, in guisa che una sfera sia principio di forza di tale elemento in particolare, a cui col suo proprio moto dia il moto della *nascita* (10). Così, la sfera della luna sarebbe quella che muoverebbe l' acqua; la sfera del sole, quella che muoverebbe il fuoco; la sfera degli altri

Digitized by Google

pianeti (11), quella che muoverebbe l'aria (ed il loro moto moltiplice, la loro irregolarità, la loro retrogradazione, la loro rettitudine e la loro stazione (12) produrebbero le molte configurazioni dell'aria, la sua variazione e la sua sollecita contrazione e dilatazione); la sfera, finalmente, delle stelle fisse (13), quella che muoverebbe la terra. È forse perciò che questa si muove difficilmente per ricevere l'impressione e la mescolanza (14); (cioè) perchè le stelle fisse hanno il moto lento. Si alluse a questo rapporto delle stelle fisse colla terra, dicendo che il numero delle specie delle piante corrisponde a quello degl'individui del complesso delle stelle (15).

Così può dunque essere che l'ordine (nella natura) sia questo: quattro sfere, quattro elementi mossi da loro e quattro forze emanate da loro (ed agenti) nella natura in generale, come abbiamo dichiarato (16). Così le cause di tutto il moto delle sfere sono quattro, cioè: la figura della sfera (ossia la sua sfericità) la sua anima, il suo intelletto mediante il quale concepisce, come abbiamo spiegato, l'Intelligenza separata oggetto del suo desiderio (17). È d'uopo ben comprendere ciò. Eccone la spiegazione: se non avesse quella figura (sferica), non sarebbe per alcun modo possibile che avesse un moto circolare e continuo; poichè la *continuità* del moto sempre ripetuto non è possibile che nel solo moto circolare. Il moto in linea retta, invece, quando anche la cosa mossa ritornasse molte volte sopra una stessa estensione, non potrebb'essere continuo; poichè tra due opposti vi è sempre un

Digitized by Google

riposo, come fu dimostrato a suo luogo (18). È dunque chiaro essere una condizione necessaria della continuità del moto, ritornando sempre sopra la stessa estensione, che la cosa mossa si muova circolarmente (19). Ma non vi è che l'essere animato il quale possa muoversi; bisogna dunque che esista un'anima (nella sfera). È anche indispensabile che vi sia una cosa, che inviti al moto; è una *concezione* ed il desiderio di ciò che fu concepito, come già abbiamo detta. Ma questo non può avvenire qui se non mediante un intelletto; giacchè qui non si tratta nè di fuggire ciò che è contrario, nè di cercare quello che conviene. Bisogna infine necessariamente che vi sia un essere il quale sia stato concepito e sia l'oggetto del desiderio, come abbiamo dichiarato. Ecco dunque quattro cause pel moto della sfera celeste; e (vi sono anche) quattro specie di forze generali discese da loro verso di noi le quali sono: la forza che fa nascere i minerali, quella dell'anima vegetativa, quella dell'anima vitale e quella dell'anima razionale, come abbiamo dichiarato (20). Oltre a ciò, se tu consideri le azioni di queste forze, troverai che sono di due specie, (cioè) di far nascere tutto ciò che nasce e di conservare quella cosa nata, ossia, di conservarne perpetuamente la specie e di conservare gl'individui per un certo tempo. Ed ecco ciò che è la *natura*, che dicono essere saggia, e che governa, ha cura di produrre l'animale con un'arte simile alla facoltà artistica (dell'uomo) (21), ha cura di conservarlo e di perpetuarlo, producendo (prima) delle forze formatrici le quali sono la causa della sua esistenza,

Digitized by Google

e (poi) delle facoltà nutritive che sono la causa per la quale dura e si conserva quanto tempo è possibile; in una parola, essa è quella cosa divina onde vengono queste due azioni per mezzo della sfera celeste.

Questo numero quattro è ben notevole da considerarsi. Nel *Midrash* di R. Tan' humà (22) si dice: « *Quanti gradini aveva la scala? quattro* » (23). Qui si parla del passo: « *ed ecco una scala situata in terra* » (*Gen.*, 28, 12). In tutti i *Midrascim* dicesi « che vi sono *quattro* legioni di angioli » e ciò si ripete sovente (24). In alcune copie vidi: « *Quanti gradini aveva la scala? sette;* » ma tutte le copie (del Tan' umà) e tutti i *Midrascim* sono concordi a dire che *gli angioli di Dio* che (Giacobbe) vide *salire* e *discendere* erano quattro non più « due che salivano e due che scendevano », che quei quattro si univano in uno dei gradini della scala e che tutti quattro si trovavano nella stessa linea, i due che salivano, come i due che scendevano. Quindi appresero da ciò che la larghezza della scala nella visione profetica era come l' universo ed un terzo (dell' universo): giacchè lo spazio di un solo angiolo, in quella visione profetica, essendo come un terzo dell' universo, come è detto: « *ed il suo corpo era come* un *Tarscish* (22) » (*Daniel*, 10, 6), ne risulta che lo spazio occupato dai quattro (angioli) era come l' universo ed un terzo (dell' universo). Nelle allegorie di Zacaria, dopo aver descritto (cap. 6, v. 1) *i quattro carri che uscivano d' infra due monti, i quali monti erano di rame,* aggiunge per darne la spiegazione: « *Questi sono i quattro venti che escono*

Digitized by Google

di là dove stavano dinanzi al padrone di tutta la terra, e che sono la causa di tutto ciò che nasce (26). Colla parola נחשת *(rame)*, come nelle parole נחשת קלל (*rame forbito*) (*Ezech.*, 1, 7), si volle indicare una certa *omonimia* e sopra ciò, udirai più avanti un' osservazione (27). Quanto a ciò che dicono *che l' angiolo è un terzo dell' universo* (ch'essi esprimono testualmente nel *Berescith rabbà* colle parole שלישו של עולם), è ben chiaro, e già lo abbiamo esposto nella nostra grande opera sopra la legge tradizionale (28). In fatti, il complesso delle cose create si divide in tre parti: 1.° le Intelligenze *separate*, che sono gli angioli; 2.° i corpi delle sfere celesti; 3.° la materia prima, ossia i corpi continuamente variabili, che sono al disotto della sfera celeste.

Così deve intendere chi vuol comprender gli enigmi profetici, risvegliarsi dal sonno dell' indolenza, essere salvato dal mare dell' ignoranza ed inalzarsi alle cose superiori (29). Quanto a colui, che si compiace di nuotare nei mari della sua ignoranza e *di scendere sempre più basso* (30), non avrà bisogno di affaticare il suo corpo; ma il suo cuore non sarà libero di agitazione e discenderà naturalmente al più basso grado. Bisogna ben comprendere tutto quello che fu detto e riflettervi.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO DECIMO

(1) Vedi *Berescith rabbà*, sez. 10.ª (MUNK).

(2) L'autore aggiunge qui una nota per fare osservare, che la parola מזל che ordinariamente indica una *costellazione* o uno dei segni dello zodiaco, si usa anche in generale nel senso di *astro* o di *pianeta* (MUNK).

(3) Vedi l. c. fog. 8, col. *a*. È chiaro che in questo passo la parola מזל significa *pianeta;* poichè il testo del *Midrash* dice espressamente, che il מזל il quale termina il suo corso in trenta giorni è la luna, e che quello che lo compie in trent'anni è Saturno. Si parla anche del Sole, che compie la sua rivoluzione in dodici mesi, e di Giove, che la compie in dodici anni (MUNK).

(4) La parola אלכון *l'essere*, indica qui in generale gli esseri della natura sublunare (MUNK).

(5) Letteralmente: *tuttavia la forza di un astro è anche particolare ad una specie* (MUNK).

(6) Vale a dire: di un corpo animale, poichè anche nell'animale le diverse membra e le loro facoltà sono sotto l'influenza di certe forze particolari, sebbene il corpo intiero sia dominato da una forza generale, che fu chiamata la *facoltà direttrice* del corpo animale. V. part. 1.ª, cap. 72, n. 29 (MUNK).

(7) *Retrogradazione* chiamano gli astronomi quel moto apparente dei pianeti, per cui sembrano tornare addietro nell'Ecclitica, e muoversi in senso opposto all'ordine o alla successione dei segni, cioè, andare verso occidente (MARONI).

(8) *Quadrante*, dicesi la quarta parte della circonferenza del cerchio (MARONI).

(9) Ciò che l'autore dice qui dell'influenza della Luna, non solo sopra il mare, ma anche sopra la marea, è un'ipotesi, che si trova

Digitized by Google

anche presso gli antichi. Negli scritti che ci restano di Aristotile vi è appena qualche lieve allusione al flusso ed al riflusso del mare. V. *Meteorologia*, lib. 2, cap. 1, § 11, e cap. 8, § 7, e la nota sopra il primo di questi due passi, nell'edizione di M. J. L. Ideler (*a*), (Leipzig, 1834, in 8.°). Solo nel trattato del *Mondo* (alla fine del 4.° capitolo) si parla del rapporto che dicesi esistere tra le maree e le fasi della Luna, ma non sembra che gli Arabi abbiano conosciuto questo trattato, l'autenticità del quale è almeno dubbia. Ciò che dice qui il Maimonide (probabilmente secondo Ibn-Sina) sembra essere preso dal *Quadri partitum* di Tolomeo, lib. 1, al principio: noi citiamo la versione di *Camerario* (*b*): « Ipsi fluvii nunc augescunt, nunc decrescunt, secundum lunarem splenderem, ipsaque « maria impetu diverso pro eo, ac ille oritur aut occidit, feruntur » (MUNK).

(10) Questa idea era stata già emessa, come semplice conghiettura, da Ibn-Sina, il quale disse che questa materia sublunare che abbraccia i quattro elementi emana dai corpi celesti, o da quattro tra di loro, o da un certo numero (di corpi) compresi in quattro classi. E può anche essere ch'essa emani da un solo corpo celeste, e la sua divisione dipenda da cause che ci sono ignote. V. il passo d'Ibn-Sina, citato da Ibn-Falkira, *Morè ha-Morè* pag. 90 (MUNK).

(11) Nell'Ibn-Tibbon: הכוכבים הנבוכים (MARONI).

(12) I quattro termini astronomici dei quali si serve l'autore qui sono presi dalle teorie di Tolomeo sul moto de' pianeti. La parola אכתלאפה indica l'*anomalia*, o l'irregolarità d'un astro (*c*); la parola רגועהא indica la *retrogradazione* apparente dei cinque pianeti, opposta al loro *moto diretto* indicato colla parola אסתקאמתהא *rettitudine*; e finalmente אקאמתהא significa ciò che Tolomeo chiama la *stazione* di quegli stessi pianeti, ossia, la posizione dove il moto dell'astro

(*a*) Ideler (Carlo Guglielmo) fu celebre astronomo che fiorì in Germania nel principio del secolo XIX. Un altro Ideler fu bravo medico, e morì nel 1860 di 65 anni (MARONI).

(*b*) Camerario (Giovacchino I, nato in Bomberga nel 1500 fu molto dotto nelle lingue antiche, nella storia, nelle matematiche e nell'eloquenza Abbiamo di lui vari saggi di traduzioni di Demostene, di Senofonte, di Luciano, di Omero, di Galeno, di Tolomeo. Morì in Lipsia nel 1574 (MARONI).

(*c*) *Anomalia*, dicono gli astronomi, l'irregolarità del moto di un pianeta, allorchè si scosta dall'ordinario suo *afeio* o dal suo *apogeo*, quel punto della sua orbita, in cui si trova nella sua massima distanza dal Sole (MARONI).

Digitized by Google

sembra arrestarsi. Vedi Almagesto, lib. 12, cap. 1 (*a*). Nella versione araba dell'*Almagesto* (ms. ebr. della Bibl. imp. n.° 441) tradussero più esattamente il secondo dei suddetti quattro termini תקדם *andare avanti*, ed il terzo תאכו *restare indietro*. Più tardi, gli Arabi sostituirono all'uno quello di רגוע *retrogradazione*, ed all'altro אסתקאמה *rettitudine*. In fatti, il moto periodico dei pianeti facendosi da Occidente ad Oriente, quando sembra *retrogradare*, ossia, quando sembra meno avanzato in *longitudine*, si trova avanti rapporto al moto diurno da Oriente ad Occidente; più è avanzato in longitudine rapporto al moto periodico, e più è addietro rapporto al moto diurno. Delambre, per dare ragione dei due termini usati da Tolomeo si esprime così (*Note all'Almagesto*, nell'edizione dell'abate Halma, tom. II, p. 16) (*b*): « Un astro che ne preceda un altro al meridiano, « dicesi che vi passa prima di lui che gli va innanzi; ed un astro « che vi passi dopo, dicesi che resta addietro. Ma quello che passa « il primo al meridiano è meno avanzato in longitudine; e quello « che lo segue, che resta addietro, è invece più avanzato in lon- « gitudine; così un astro è più avanti quando la sua longitudine « diminuisce, e ch'esso retrograda; è lo stesso moto considerato « rapporto a due punti diversi, come, nella teoria delle curve, si « possono mettere indifferentemente le ascisse (*c*) negative a destra « o a sinistra del centro ». Le voci *retrogradazione* e *rettitudine* introdotte dagli Arabi, le troviamo anche nel *Compendio dell'Almagesto* d'Ibn-Afla h, lib. 8.°, dove la versione ebraica, che sola possiamo consultare, ha per la prima la parola חזרה e per la seconda la parola יושר — È probabilmente nell'opera d'Ibn-Afla'h che Maimonide prese questi termini. V. addietro, cap. 9 (MUNK).

(13) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno: שאר הכוכבים העומדים bisogna cancellare la parola שאר che non si trova nei mss. di quella versione (MUNK, agg. e corr.).

(14) Vale a dire: la terra ha il moto lento e riceve difficilmente l'azione e la mescolanza degli altri elementi (MUNK).

(15) L'autore vuol parlare certamente del passo del *Midrash*, citato al principio di questo capitolo (id.)

(*a*) Questi quattro termini sono tradotti nell'Ibn-Tibbon: התחלפם ושובם וישרונם ועמידתם (MARONI).

(*b*) Halma Abate Nicolo, fu dotto e facondo scrittore, celebre per la sua traduzione dell'*Almagesto*. Nacque in Sedan nel 1755, e morì in Parigi nel 1828 (MARONI).

(*c*) *Ascissa*, vale in matematica una parte qualunque dell'asse e del diametro di una curva che comincia da un punto fisso, dove hanno origine tutte le ascisse, e termina in una linea che chiamasi *ordinata* (MARONI).

Digitized by Google

(16) Vedi part. 1.ª, cap. 72 (MARONI).

(17) Vedi le spiegazioni che dà l'autore al cap. 4.° di questa seconda parte, e che riassume anche qui. Quanto alle visioni profetiche che l'autore applica a queste quattro cause, vedi parte. 1.ª, cap. 49, ed ivi, nota 20, dove mi spiegai con chiarezza sopra la terza e la quarta causa: la terza è l'intelletto che il nostro autore (con Ibn-Sina) attribuisce ad ogni sfera, e la quarta l'intelligenza *separata* o il motore rispettivo di ogni sfera (MUNK).

(18) Vale a dire: come lo dimostrò Aristotile nella *Fisica* e nella *Metafisica*. V. introduzione di questa 2.ª parte, 13.ª proposizione, ed *ivi*, nota 28 (MUNK).

(19) In altri termini: perchè il moto possa essere perpetuo e continuo, bisogna necessariamente che sia circolare (MUNK).

(20) Per questo passo e per quello che segue, vedi part. 1.ª, cap. 72. Preferiamo usare qui la parola *forza*, invece della parola *facoltà*, che abbiamo usato nel cap. 72 della 1.ª parte (MUNK).

(21) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno generalmente במלאכה מחשבית bisogna leggere: במלאכה כמחשבית (come hanno i mss. e l'edizione *princeps*), ossia, במלאכה במלאכת המחשבת — Ibn-Falkira traduce: במלאכה כמלאכת האומנות (*Morè ha-Morè*, p. 91). La parola araba אלמהניה indica la facoltà onde l'uomo possiede le arti. È così che Maimonide stesso definisce altrove la parola מהני V. alla fine del primo degli *otto capitoli* (nella Porta Mosis di *Pococke*, pag. 189), dove Ibn-Tibbon traduce questa parola מלאכת מהשבת — V. part. 1.ª di quest'opera, cap. 53, n. 11 (MUNK).

(22) Vedi part. 1.ª, cap. 5, nota 14 a (MARONI).

(23) Questo passo non si trova nelle nostre edizioni del *Midrash Tan'humà*, che, come è noto, sono molto mancanti. L'autore del מגלה עמוקות (*a*) sembra alludere a questo passo parlando del mistero dei *quattro gradini della scala di Giacobbe* סוד ארבע שבילות בסלם יעקב V. il libro ילקוט ראובני articolo מלאך num. 99 (*b*) (MUNK).

(*a*) Autore del מגלה עמוקות qui citato, fu Nathan Scepirà Rabbino di Cracovia, morto nel 1633 in età di 48 anni. Il מגלה עמוקות contiene alcune osservazioni sopra la preghiera di Mosè (Deut. cap. 3). Vi è pure un commento kabbalistico dello stesso autore, col medesimo titolo sopra varie sezioni del Pentateuco, ed esiste ms. nella Bibl. Oppenheimero. — David Oppenheimero nacque in Worms e fu educato in Nicolsburg nella Moravia. Lasciò opere mss. di varie materie, ed una insigne Biblioteca ricchissima di codici mss. e di edizioni ebraiche rare. Egli morì in Praga nel 1737 (MARONI).

(*b*) Il *Jalkut Reubeni*, è una raccolta di moltissime esposizioni sul Pentateuco, tratte specialmente da autori kabalistici e scritti inediti.

Digitized by Google

(24) Vedi, per esempio, *Pirkè Rabbì Eliezer* (*a*), cap. 4.°, dove dicesi che il trono di Dio è circondato da quattro legioni di angioli, i quali hanno alla loro testa quattro arcangeli: Michael, Gabriel, Uriel e Rafael. V. *Bemidbar rabbà*, sez. 2 (MUNK).

(25) La parola *tarschish* che indica una pietra preziosa (*grifolito*) è presa qui dai Rabbini nel senso di mare (*b*). Ora, siccome il mare, secondo la tradizione rabbinica, forma il terzo del mondo, trovarono, nel passo di Daniel, un'allusione alla grandezza di ciascuno dei tre mondi, chiamati angioli. I tre mondi, come ora si vedrà, sono: quello delle intelligenze separate, quello delle sfere celesti, ed il mondo sublunare. Il passo che Maimonide interpreta qui trovasi nel *Berescith rabbà*, sez. 68. V. Talmud di Bab., trattato *Holin*, fog. 91 *b* (MUNK).

(26) L'autore, secondo il suo solito, non si spiega chiaramente riguardo al senso di quelle visioni. In questo passo di Zacaria, dove vuol far notare l'uso del numero *quattro*, vede indubitatamente, ancora una volta, un'allusione alle *quattro sfere* ed alle quattro *forze* delle quali già parlò. Nei *due monti* i commentatori videro la materia e la forma, o i *due firmamenti* di cui l'autore parlò al principio del capitolo 9 (MUNK).

(27) L'autore ritornerà sopra questo proposito alla fine dei capitoli 29 e 43 di questa seconda parte, senza tuttavia dire chiaramente di quale omonimia voglia parlare (MUNK).

(28) Riguardo alla parola araba פקה vedi part. 1.ª, Introduzione, nota 31. L'autore vuol parlare del suo *Mischnè Thorà (ripetizione della Legge)* o *Compedio del Talmud;* la spiegazione che indica qui si trova al lib. 1.°, trattato *Jessodé ha-Thorà*, cap. 2, § 3 (MUNK).

(29) Nelle edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, la parola למעלה è superfla; nè si trova nei mss. (MUNK).

(30) Con queste parole, che l'originale arabo dà in ebraico, l'autore volle certamente alludere ad un passo del Deuteronomio, cap. 28, v. 43 (MUNK).

Autore di questa raccoltà fu Ruben Oschi Rabbino di Praga, dove morì nel 1673 (MARONI).

(*a*) V. part. III, cap. 28, nnm. 33 (id.).

(*b*) La parola תרשיש che indica una delle pietre preziose, che erano nel pettorale del sacerdote maggiore, cioè, il *grisolito*, è tradotto nel caldaico כרום ימא forse, dice Saadia Gavu, perchè ha il colore dei cavalloni che si alzano dal mare. Ciò fu cagione della spiegazione allegorica del *Berescith rabbà*. V. *ivi* il commento del מתנות כהונה di R. Jssachar Behr ben Naftali, che fiorì nella Russia nel secolo XVI (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO UNDICESIMO

Sappi che, se un semplice matematico leggesse e comprendesse questi soggetti astronomici dei quali fu parlato, forse li crederebbe prove decisive (per dimostrare) che tali sono la forma ed il numero delle sfere. Ma non è così, nè questa è la cosa che la scienza astronomica ricerca (1). Veramente vi sono alcuni soggetti, che sono suscettivi di una dimostrazione (2): così, per esempio, è dimostrato che l' orbita del sole declina dall' equatore, nè su questo vi è dubbio. Ma che vi sia una sfera eccentrica o un epiciclo (3), è cosa che non fu dimostrata, e l' astronomo non se ne preoccupa; giacchè lo scopo di questa scienza è di porre un sistema col quale il moto dell' astro possa essere uniforme, circolare, senza essere mai sollecito, nè ritardato, nè cangiato, ed il cui risultato si accordi con ciò che si vede (4). Cercasi con questo (5) di diminuire i moti ed il numero delle sfere quanto è possibile; poichè, se, per esempio, possiamo porre un sistema mediante il quale i moti visibili di un astro possano giustificarsi coll' ipotesi di tre sfere; ed un altro sistema mediante il quale la stessa cosa possa giu-

Digitized by Google

stificarsi con quattro sfere, sarà meglio attenersi al sistema nel quale il numero dei moti è minore. Perciò noi preferiamo, per il sole, l'eccentricità all'epiciclo, come disse Tolomeo (6). Secondo ciò, poichè noi percepiamo i moti di tutte le stelle fisse come un solo moto invariabile, e ch'esse non cangiano di posizione le une riguardo alle altre, sosteniamo che sono tutte in una sola sfera; ma non sarebbe impossibile che ciascuna di quelle stelle fosse in una sfera (particolare), in guisa che avessero tutte un moto uniforme, e che tutte quelle sfere (si volgessero) sui medesimi poli. Vi sarebbero allora tante *Intelligenze* quanto è il numero delle sfere, come è detto: « *Le sue legioni possono numerarsi* » (GIOB., 25, 3)? cioè, per il loro gran numero; poichè le *Intelligenze*, i corpi celesti e tutte le forze, tutto ciò insieme forma le *sue legioni;* e le loro specie devono necessariamente essere limitate da un numero. Ma, se pure dovess'essere così, ciò non sconcerterebbe la nostra classificazione (7), perchè noi abbiamo contata per una sola la sfera delle stelle fisse, come abbiamo contate per una sola le cinque sfere dei pianeti con le numerose sfere che contengono; poichè ben comprendesti, avere noi voluto contare (come una sola) la totalità di ogni forza che percipiamo nella natura come un solo complesso (8), senza curarci di dare un conto esatto del vero stato delle intelligenze e delle sfere (9).

Ma la nostra intenzione, in somma, è (di mostrare): 1.° Che tutti gli esseri fuori del Creatore si dividono in tre classi: la prima (comprende) le

Digitized by Google

intelligenze separate; la seconda, i corpi delle sfere celesti, che sono *substrata* per delle forme stabili, e nelle quali la forma non si trasporta da un *substratum* all'altro (10), nè il *substratum* stesso è soggetto a cangiamento; la terza, quei corpi che nascono e periscono, e che una sola materia abbraccia; 2.° Che il *governo* discende (11) da Dio sopra le *intelligenze*, secondo il loro ordine (successivo), che le intelligenze, di quanto esse ricevettero, spandono beneficj e lumi sui corpi delle sfere celesti, e che, finalmente, le sfere spandono forze e beneficj sopra questo (basso) corpo che nasce e perisce, (comunicandogli) quello ch'esse maggiormente ricevettero dai loro principj (12).

E sappi, che tutto quello che in questa classificazione comunica un bene qualsiasi, non ha unicamente per iscopo finale della sua esistenza, quantunque sia *datore* (13), di dare a quello che riceve; poichè (se fosse così), ne conseguirebbe un'assoluta assurdità. In fatti, il *fine* è più nobile delle cose, che esistono per quel fine; ora, risulterebbe (dalla suddetta supposizione) che ciò che è più alto, più perfetto e più nobile esistesse in favore di quello che gli è inferiore, cosa che un uomo intelligente non potrebbe pensare. Ma la cosa è come ora dirò: Quando una cosa ha un tal genere di perfezione, talora quella perfezione vi occupa una estensione (sufficente) perchè la cosa stessa sia perfetta (14), senza che se ne comunichi una perfezione ad un'altra cosa; e talora la perfezione ha tanta estensione che ne resta per perfezionare un'altra cosa. Così, per citare un esempio, tu dirai

Digitized by Google

esservi un uomo il quale possiede una fortuna bastevole solo pei suoi bisogni, e che non ne resta nulla di superfluo, onde un altro possa trarne profitto; ed un altro che possiede una fortuna, della quale gli avanza tanto da arricchire molte persone, in guisa che potrebbe darne ad un altro sufficentemente perchè quella persona fosse egualmente ricca, e ne avesse di più per arricchire una terza persona. Così avviene nell' universo: l' *effusione*, che viene da Dio per produrre delle Intelligenze separate, si comunica anche da quelle intelligenze, perchè le une ne producono altre, sino all' intelletto attivo col quale cessa la produzione delle (intelligenze) *separate*. Ed anche da ogni (intelligenza) separata emana un' altra produzione (15), sinchè le sfere giungono a quella della luna, dopo la quale viene questo (basso) corpo che nasce e perisce, ossia, la materia prima e ciò che ne è composto. E da ogni sfera vengono delle forze (che si comunicano) agli elementi, sino a che la loro *effusione* si arresta al termine (del mondo) della nascita e della corruzione.

Già abbiamo dichiarato che tutte queste cose non si oppongono per nulla a ciò che dicono i nostri profeti ed i sostegni della nostra Legge (16); poichè la nostra nazione era una nazione saggia e perfetta, come Iddio lo proclamò per mezzo del Maestro che ci perfezionò, dicendo « *Questa grande nazione sola è un popolo saggio ed intelligente* » (*Deut.*, 4, 6). Ma quando i cattivi tra le nazioni ignoranti ebbero annientate le nostre belle qualità, distrutte le nostre scienze (17) ed i nostri libri, uccisi i nostri savi,

Digitized by Google

talmente che diventammo ignoranti, come ci era stato minacciato pei nostri peccati, dicendo: « *Si perderà la sapienza de' suoi saggi, e l' intelligenza de' suoi intelligenti si nasconderà* (sparirà) » (Isaia, 29, 14); ci frammischiammo a quelle nazioni (18), e le loro opinioni passarono a noi, come i loro costumi e le loro azioni. E come fu detto riguardo all' imitare le azioni « *Si frammischiarono alle genti ed appresero le loro opere* « (*Sal.*, 106, 35), così fu detto, riguardo alle opinioni delle nazioni ignoranti trasmesse a noi; « *Si contentano dei parti degli stranieri* » (*Isaia*, 2, 6) (19), il che fu tradotto da *Iehonathan*: « *E seguono le leggi delle nazioni* ». Quindi allevati che fummo nell' abitudine, nelle opinioni dei popoli ignoranti, questi soggetti filosofici parvero essere stranieri anche alla nostra Legge, come lo erano alle opinioni dei popoli ignoranti, sebbene non sia così.

E poichè, nel nostro discorso, si parlò molte volte dell' *effusione* (che viene) da Dio e dalle intelligenze, è d' uopo che te ne dichiariamo il vero senso, ossia, l' idea significata dalla parola *effusione*. Dopo ciò principierò a parlare della *novità del mondo*.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO UNDECIMO

(1) Vale a dire: non cerca dare delle dimostrazioni rigorose per tutti i suoi teoremi; poichè si contenta talvolta di alcune ipotesi proprie a spiegare i fenomeni, come sono, per esempio, le ipotesi degli epicicli e degli eccentrici (MUNK).

(2) Letteralmente: *Ve ne sono alcuni che sono soggetti dimostrabili* (ossia, dei quali si può dimostrare) *che sono così* (MUNK).

(3) Letteralmente: *una sfera di circonvoluzione.* V. riguardo a questo termine la part. 1, nota 10 (*a*) (MUNK).

(4) In altri termini: l'astronomo fa delle supposizioni indimostrabili in se stesse, a fine di giustificare le anomalie che si osservano nei moti degli astri, e far vedere come in se stesso quel moto resti circolare e sempre eguale; ciò che gli abbisogna, è che le sue supposizioni soddisfacciano alle osservazioni (MUNK).

(5) Il testo dice: *Egli si propone.* Il soggetto del verbo è צאחב, אלהיאה *l'astronomo* (MUNK).

(6) V. *Almagesto*, lib. 3.°, cap. 3 e 4. Tolomeo mostra che l'anomalia apparente del sole può spiegarsi tanto coll'ipotesi di un epiciclo quanto con quella di un circolo eccentrico; ma trova più ragionevole di attenersi all'ipotesi dell'eccentrico, poichè è più semplice, e suppone un solo moto, non due (MUNK).

(7) Vale a dire: se pure si dovesse ammettere che ciascuna delle stelle fisse si trovasse in una sfera particolare, ciò non potrebbe sconcertare in nulla la classificazione che abbiamo adottata, dividendo tutte le sfere celesti in quattro gruppi, per rapporto alle quattro specie di forze emanate da loro (MUNK).

(8) Vale a dire: renderci ragione del complesso delle forze emanate dalle sfere celesti, e nelle quali si possono distinguere

(*a*) Vedi pure ivi n. 7 *a*.

Digitized by Google

quattro specie, ciascuna delle quali presenta un complesso di forze particolari omogenee (MUNK).

(9) Cioè, di fissarne esattamente il numero (MUNK).

(10) Vale a dire: nelle sfere, la forma non si trasporta da una sfera all'altra come avviene nelle cose periture; ma nelle sfere la forma è stabile in ciascuna, e permanente (MARONI).

(11) Il verbo פיץ, che dobbiamo tradurre in diversa maniera, significa propriamente: *effondersi*, *versarsi*, *colare*, *emanare*. Riguardo a questa espressione, v. il capitolo seguente, e par. 1.ª, cap. 58, nota 11 (MUNK).

(12) Per principj o origini delle sfere celesti, intendasi le intelligenze (MUNK).

(13) Letteralmente: *l'esistenza, lo scopo ed il fine di quel datore* (*a*) *non sono unicamente ecc.* (MUNK).

(14) Ibn-Tibbon ed Ibn-Falkira (*Morè ha. Morè*, p. 92) hanno בנבול שישלים עצמו, come Al-Harizì, בענין שישלים עצמו — Nella versione d'Ibn-Tibbon, bisognerebbe aggiungere, dopo השלימות ההוא, la parola בו, che hanno Al-Harizì ed Ibn-Falkira, e che corrisponde alla parola פיה del testo arabo (MUNK, Agg. e Cor.).

(15) Vale a dire, ogn'intelligenza separata producendo l'intelligenza, che è al disotto di lei, fa emanare un'altra produzione, che è una delle sfere celesti (MUNK).

(16) Cioè i dottori che conservano e diffondono la tradizione. V. questa parte, cap. 5.°, nota 11 (MUNK).

(17) Le due versioni ebraiche hanno חכמתנו al singolare, e solo alcuni mss. della versione d'Ibn-Tibbon hanno חכמינו, ma quest'ultima lezione è inammissibile; giacchè le parole seguenti והמיתו חכמינו, sarebbero una ripetizione inutile (MUNK).

(18) Per essere più esatti, bisognerebbe tradurre: *e che noi ci mischiammo a loro* (MUNK).

(19) Dovemmo adottare, per la parola ישפיקו, la traduzione che l'autore stesso dà al cap. 7.° della I.ª parte. Nella versione di Jonathan, tutti i mss. hanno qui il verbo יהכון, ed invece nella I.ª parte si legge אזלין, come nelle nostre edizioni della parafrasi caldaica (MUNK).

(*a*) Nell'Ibn-Tibbon: המועיל — (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO DODICESIMO

È evidente che ogni cosa che è *nata* (1) deve avere necessariamente una causa efficente, che la fece nascere, dopo non essere prima esistita. Quell' efficente prossimo non può essere che corporeo o incorporeo; ma un corpo qualsiasi non agisce in quanto è corpo, ma esercita una *tale* azione perchè è un *tal* corpo, ossia, (ch' egli agisce) colla sua forma. Io parlerò di ciò più avanti. Quell' efficente prossimo, produttore della cosa *nata*, può essere egli stesso *nato* (da un' altra cosa); ma ciò non può continuarsi all' infinito, sì anzi, essendovi una cosa nata, è d' uopo necessariamente che arriviamo in fine ad un produttore primitivo, increato, che abbia prodotta la cosa. Ma allora resta da chiedersi perchè la produsse ora, e perchè non la fece più presto, poichè già egli esisteva. Bisogna dunque necessariamente che quell' atto nuovo sia stato impossibile prima (2): o perchè, l' agente essendo corporeo, mancasse un *rapporto* tra l' agente e l' oggetto dell' azione; o perchè, l' agente essendo incorporeo, mancasse la *disposizione della materia* (3). Tutta qnesta dichiarazione è il risultato

Digitized by Google

della speculazione *fisica*, senza che, per ora, ci occupiamo dell' eternità, nè della novità del mondo; poichè non è tale lo scopo di questo capitolo.

Già fu dichiarato nella scienza fisica, che ogni corpo il quale eserciti un' azione sopra un altro corpo non agisce sopra quest' ultimo se non avvicinandolo, o accostandosi ad una cosa che lo avvicini, se quest' azione si eserciti mediante altre cose. Così, per esempio, questo corpo che fu ora riscaldato, lo fu, o perchè il fuoco stesso gli si accostò, o perchè il fuoco riscaldò l' aria e l' aria circondante il corpo lo riscaldò, talmente che la massa di aria calda fu l' agente prossimo per riscaldare quel corpo. Così la calamita attira il ferro da lungi, mediante una forza; la quale si diffonde da lei (4) nell'aria che è vicina al ferro. Perciò non esercita l'attrazione a qualunque distanza, come il fuoco non riscalda a qualunque distanza, ma solo ad una distanza che renda possibile la modificazione dell'aria, che è tra lui e la cosa riscaldata dalla sua forza; ma quando il calore dell'aria che viene da quel fuoco è troncato (o allontanato) di sotto alla cera, questa non può più essere squagliata da lui (5); e così avviene per ciò che riguarda l'attrazione. Ora, perchè una cosa la quale non fosse stata calda lo divenisse poscia, sarebbe stato d'uopo necessariamente che le sopravvenisse una causa per riscardarla, o che *nascesse* un fuoco, o che ve ne fosse uno ad una certa distanza, la quale fosse cangiata. È il *rapporto* che mancava prima e poi sopravvenne. Così, (se noi cerchiamo) le cause di tutte le creazioni nuove che avvengono in questo mondo, tro-

Digitized by Google

veremo esserne causa la mescolanza degli elementi, corpi che agiscono gli uni sopra gli altri e ricevono l'azione gli uni dagli altri, ossia, che la causa di ciò che nasce è l'avvicinamento o l'allontanamento dei corpi (elementari) gli uni dagli altri. Quanto a ciò che veggiamo nascere senza che sia la semplice conseguenza della mescolanza (6), e sono tutte le forme, anche per esse è d'uopo di un efficiente, ossia di una cosa che *dia* la forma. Nè certo è un corpo, poichè l'efficiente della forma è una forma senza materia, come fu dichiarato al suo luogo (7), e ne abbiamo precedentemente indicata la prova (8). Ciò che può anche servire a spiegartelo, è che ogni mescolanza è suscettiva di aumento e di diminuzione ed avviene a poco a poco; ma non è così delle forme, le quali non avvengono a poco a poco, e perciò non hanno moto e sopravvengono e spariscono in un atomo (9). Non sono dunque l'effetto della mescolanza, nè la mescolanza fa che *disporre* la materia a ricevere la forma. L'efficiente della forma è una cosa non suscettiva di divisione, poichè la sua azione è della stessa sua specie (10); è dunque evidente che l'efficiente della forma, ossia, quello che la dà, è necessariamente una forma, ed è una (forma) *separata* (11). È poi inammissibile che quell'efficiente, che è incorporeo, produca la sua impressione per un *rapporto*. Infatti, non essendo un corpo, non potrebbe avvicinarsi od allontanarsi, nè potrebbe alcun corpo avvicinarsi o allontanarsi da lui; poichè non esiste rapporto di distanza tra il corporeo e l'incorporeo. Risulta dunque necessariamente da ciò, che il difetto di quell'azione (12)

Digitized by Google

ha per causa il difetto di disposizione di una tal materia a ricevere l'azione dell'*essere separato.*

È dunque chiaro come l'azione che i corpi (elementari), in virtù delle loro forme (particolari), esercitano gli uni sopra gli altri, abbia per risultato di disporre le (diverse) materie a ricevere l'azione di ciò che è incorporeo, ossia, le azioni che sono le *forme* (13). Ora, siccome le impressioni dell'*intelligenza separata* (14) sono manifeste ed evidenti in questo mondo, ossia, in tutte quelle novità (della natura), che non nascono dalla sola mescolanza in sè stessa (15), si riconoscerà necessariamente che quell' efficiente non agisce per contatto, nè ad una distanza determinata, poichè è incorporeo. Quest' azione dell' *intelligenza separata* è sempre indicata colla parola effusione (שפע), per somiglianza ad una fonte d'acqua che *si versa* da tutti i lati e che non ha parti determinate dalle quali derivi, o dalle quali si spanda altrove, ma scaturisce da tutta (la sorgente) (16) ed irriga continuamente tutte le parti (intorno), vicine o lontane. E così avviene di questa intelligenza: alcuna forza non giunge a lei da una tal parte e da una tale distanza, nè la sua forza giunge altrove da una parte determinata, nè in un tempo piuttosto che in un altro; sì anzi, la sua azione è perpetua, e sempre che una cosa sia stata *disposta* (17), riceve quell' azione sempre esistente, e che fu indicata colla parola *effusione.* Così pure, siccome fu dimostrata l' incorporeità del Creatore e stabilito che l' universo è sua opera e ch' egli ne è la causa efficente, come già abbiamo dichiarato e come ancora dichiareremo, fu detto che il mondo

Digitized by Google

viene dall' *emanazione* di Dio e che Dio *emana* sopra di lui tutto ciò che vi sopravviene (18). Così ancora fu detto che Dio *emanò* la sua scienza sopra i profeti. Tutto ciò significa che quelle azioni sono l' opera di un essere incorporeo; ed è l' azione di un tal essere che si chiama *effusione (emanazione)*. Anche la lingua ebraica usò questa parola, ossia (la parola) *effusione*, parlando di Dio, per somiglianza alla fonte di acqua che si *versa* (19), come già abbiamo detto. In fatti, non si sarebbe potuto trovare espressione migliore di questa, ossia, שפיך — *(effusione)*, per indicare figuratamente l' azione dell' *essere separato;* poichè non potremmo trovare una parola corrispondente realmente alla vera idea; la concezione dell'azione dell'*essere separato*, essendo una cosa difficilissima, tanto difficile quanto la concezione dell' esistenza stessa dell' *essere separato*. Come l' immaginazione non potrebbe concepire un essere, se non come corpo o come forza in un corpo, così non potrebbe concepire che un' azione possa esercitarsi altrimenti che pel contatto di un agente, o almeno ad una certa distanza (limitata) e da una parte determinata. Ora, siccome per alcuni uomini, anche del popolo, è una cosa stabilita che Iddio sia incorporeo, o anche che non si *avvicini* alla cosa che fa, immaginarono ch'egli dia i suoi ordini ai suoi angioli, i quali eseguiscano le azioni per contatto e per un avvicinamento corporale, come noi stessi operiamo su quello che facciamo; e quindi immaginarono che anche gli angioli sieno corpi. Alcuni credono che Dio ordini la cosa parlando come noi parliamo, ossia con delle lettere e dei suoni, e che allora la cosa si faccia (20). Tutto

Digitized by Google

ciò, è seguire l' immaginazione, che è anche, realmente, il יצר הרע (*la fantasia cattiva*) (21); poichè qualunque vizio razionale o morale (22) è opera dell' immaginazione o la conseguenza della sua azione. Ma questo non è lo scopo di questo capitolo. Noi vogliamo piuttosto fare comprendere quello che s' intende per *effusione*, parlando di Dio o delle Intelligenze o degli angioli, che sono incorporei (23). Dicesi anche delle forze delle sfere celesti che si spandono sul (basso) mondo: « l' *effusione* della sfera celeste », quantunque gli effetti prodotti da questa ci vengano da un corpo, e che perciò gli astri agiscano ad una distanza determinata, ossia, secondo che sieno vicini o lontani dal centro (del mondo), e secondo il mutuo rapporto (24). Fu da ciò il principio dell' astrologia giudiziaria (25) (26).

Quanto a ciò che abbiamo detto che anche i profeti presentarono metaforicamente l' azione di Dio coll' idea dell' *effusione (emanazione)*, è, per esempio, in questo passo: « *Me abbandonarono, sorgente di acqua viva* » (GER, 2, 13), il che significa *effusione della vita*, ossia, dell' esistenza, che indubitatamente è la vita. Così fu detto: « *Poichè presso di te è la sorgente della vita* » (*Sal.*, 36, 10), il che vuol dire *l' emanazione* dell' esistenza; ed è anche la stessa idea che è espressa in fine di quel passo colle parole: « *Nella tua luce veggiamo luce* » (che vuol dire) che, mediante l' *effusione* dell' intelletto (attivo) il quale è emanato da te, noi pensiamo, e quindi siamo diretti e guidati (27), e percepiamo l' intelletto (attivo). Bisogna ben comprendere questo.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO DODICESIMO

(1) Quanto al senso della parola (araba) חדאת, **v.** par. I.ª, cap. 57 nota 9. Noi traduciamo questa parola talora *nuovo* o *di nuovo sopravvenuto*, talora *nato* o *creato* (*a*) (MUNK).

(2) Letteralmente: *bisogna dunque necessariamente che l' impossibilità di quell' atto nuovo, prima che sopravvenisse, sia proceduta, o da difetto di rapporto ecc.* (*b*) (MUNK).

(3) V. Introduzione (di questa seconda parte), prop. 25. e capitolo 1, nota 5. L' autore entra dopo in più ampie spiegazioni sopra ciò ch' egli intende per *rapporto* e per *disposizione della materia* (MUNK).

(4) Cioè, dalla calamita. Ibn-Tibbon, traducendo le parole arabe, בקוה תנבת מנה, scrisse per distrazione confondendo i generi: בכח תתפזר ממנו, invece di בכח יתפזר ממנה; ma alcuni mss. hanno ממנה. — Al-Harizì fece lo stesso errore: וכן האבן השואבת הנקראת מגניסט לא תמשול הברזל מרהוק אלא בכח אשר תתפשט ממנו (MUNK, Ag. e Corr.).

(5) Cioè, dal calore del fuoco. Ibn-Tibbon ha: לא תתך ממנה; bisogna leggere, secondo i mss., ממנו; il pronome si riferisce a חום (MUNK, Agg. e Corr.).

(6) Letteralmente: *quanto a ciò che troviamo di cose nate, che non seguono una mescolanza*, ossia, la nascita delle quali non potrebbe spiegarsi colla sola mescolanza degli elementi (MUNK).

(7) Letteralmente: *nei suoi luoghi* (*c*): ossia nei luoghi della *Fisica* e della *Metafisica* che trattano di questo soggetto (MUNK).

(*a*) Nell' Ib-Tibbon: מחודש (MARONI).

(*b*) Nell' Ibn-Tibbon: ואא בהברח מבלתי שיהיה המנעות הפעולה ההיא המחורשת קודם הרושה אם מהערר ערך אחד וכו' (MARONI).

(*c*) Cosi nell' Ibn-Tibbon: במקומותיו (MARONI)

Digitized by Google

(8) L'autore parla certamente di ciò che disse al cap. IV della produzione delle forme dell' intelletto attivo (MUNK).

(9) V. questa parte, Introduzione, proposizione IV, n. 11, e proposizione V, n. 13 (MUNK).

(10) L' azione di quell' efficiente, o la forma; essendo incorporea ed invisibile, anche l' efficiente deve esserlo. V. Introduzione, propos. VII, e le note che vi ho aggiunte (MUNK).

(11) V. cap. I, nota 11 (MUNK).

(12) Cioè, di quella che viene dall' *essere separato*, dando la forma (MUNK).

(13) Letteralmente: *le quali azioni sono le forme.* Il senso è: che è dall' essere incorpereo o *separato* che emanano le vere forme le quali costituiscono l' essenza delle cose (MUNK).

(14) Cioè, l' ultima delle intelligenze separate, che è l' *intelletto attivo* (MUNK).

(15) Vale a dire: l' azione dell' *intelletto attivo* è manifesta nelle cose a cui dà la forma, e la mescolanza degli elementi non fa che disporle a ricevere quell' azione, ossia la forma (MARONI).

(16) Nell' Ibn-Tibbon: מכלו הוא נובע; pare che debba sottintendersi la parola מקור, *sorgente* (MARONI)

(17) Ibn-Tibbon traduce: כל דבר אשר יזדמן; questa versione è criticata da Ibn-Falkira (*Morè ha Morè*, *Append.* p. 254), che preferisce tradurre: כל דבר שהוא מוכן — La versione di Al-Harizì ha: בעור שיזדמן דבר מוכן, *tutte le volte che s' incontra una cosa disposta* (MUNK).

(18) Vedi Ibn-Ghebirol (*a*), *La sorgente della vita* (מקור חיים), lib. V, § 64 (*Melanges de philosophie juive ed arabe*) (MUNK).

(19) Per essere più esatto, l'autore avrebbe dovuto dire che la lingua ebraica usa un' immagine analoga, chiamando Iddio una *sorgente di acqua viva* (Geremia, 2, 13); poichè la lingua biblica, come è noto, non presenta alcuna parola, che esprima l' idea filosofica espressa dalla parola araba פיץ *(effusione)*, ed i Rabbini del medioevo usarono in questo senso la radice שפע che, nei dialetti aramaici, significa, *affluire*, *abbondare*, e che non si trova che una sola volta nell'ebraico biblico nel senso di *abbondanza* (Deut. 33, 19). Ma si vedrà nella fine del capitolo, che l'autore interpreta nel senso filosofico la parola מקור *sorgente* (MUNK).

(20) Invece di הרבור che hanno generalmente le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere הרבר come ha l'edizione *princeps*; il verbo ויפעל è al passivo (*Veipael*). Al-'Harizi traduce:

(*a*) Vedi parte I, cap. 58, nota 6 *b* (MARONI).

Digitized by Google

ויהיה הדבר נפעל Ibn-Falkira (*Morè ha-Morè*, pag. 94); ויתפעל אתו הדבר — (MUNK).

(21) La parola יצר (*formazione, creazione*) indica, figuratamente, l'*inclinazione naturale*, (Gen., 6, 5; 8, 21), ed i Rabbini indicano colle parole יצר הרע qualunque specie di deterioramento morale, la cattiva inclinazione, la passione, o il disordine dell'immaginazione. (MUNK).

(22) L'Ibn-Tibbon ha: כל חסרון בדבר או במדות — È d'uopo rammentarsi che i traduttori ebrei usano la parola דבר nel senso della parala araba נטק *ragione*. Ibn-Falkira (l. c., pag. 94) traduce: כל חסרון שכלי או יצרי — (MUNK — Agg. e Cor.).

(32) Letteralmente: *L'intenzione è piuttosto la comprensione del senso dell'effusione, che si dice riguardo a Dio e riguardo alle intelligenze, ossia gli angioli,* poichè sono *incorporei* (MUNK).

(24) Cioè, secondo la loro posizione rispettiva gli uni riguardo agli altri (MUNK).

(25) Letteralmente: *fu da qui che si entrò nei giudizj degli astri o nell'astrologia.* L'autore, come è noto, rigettava questa scienza chimerica, che aveva anche sedotti alcuni spiriti elevati tra gli Ebrei, come, per esempio, il celebre Ibn-Esdra. Maimonide si dichiarò con termini più energici contro questa scienza. Vedi particolarmente la sua *Lettera ai Dottori di Marsiglia* (MUNK).

(26) Gli antichi chiamavano *Astrologia* la scienza delle stelle, che dividevasi in due rami, cioè, la *naturale* e la *giudiziaria*. Alla prima apparteneva il predire effetti naturali, come sono le mutazioni del tempo e le ecclissi. Questa fu poi denominata *Astronomia*. L'*Astrologia giudiziaria*, che ora dicesi anche semplicemente Astrologia, è quell'arte chimerica, la quale pretende poter conoscere e predire gli eventi, mediante l'osservazione degli astri. Gli errori dell'astrologia, che ben fu detta pazza figlia di savia madre, vantavano origine antica, risalendo fino a Beroso (sacerdote caldeo, vissuto nel 280, av. l'E. V.) ed all'egizio Trimegisto (Vedi quest'opera, parte I, cap. 72, nota 1. *c*) dai quali erano discese due fonti, due diverse maniere di osservare gli astri, e d'interpretarne il linguaggio. Si mescolarono poscia alle scuole neoplatoniche, le quali nella mania di abolire la religione cristiana, si precipitarono nella superstizione, e cercarono la verità nel misticismo, e nei rapporti arcani tra il mondo visibile e l'invisibile. Piacquero tali dottrine agli Arabi, che ben presto vi furono grandi maestri, e dell'Almagesto di Tolomeo fecero un testo di sogni e di vanità. L'astrologia fu anche onorata di cattedre; e ne furono anche sedotti, come dice il Munk, alti spi-

Digitized by Google

riti tra gli Ebrei, Del resto, l'astrologia chiamata dai Rabbini אצטגנינות è condannata nel Talmud (Sanhedrin, fogl. 65 *b*). Vedi anche *Mischnè Thorà. Dell' Idolatria,* cap. 11, § 8 (MARONI).

(27) La parola ונסתדל *e noi ci guidiamo*, non fu tradotta nelle versioni ebraiche. Al-'Harizi finisce questo capitolo colle parole: נשביל ונלך בארח מישור ed Ibn-Falkira traduce le ultime parole così: נשביל ויורה אותנו ויורנו השכל (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO TREDICESIMO

Riguardo alla quistione se il mondo sia eterno o creato, quelli che ammettono l'esistenza di Dio professarono tre opinioni differenti (1):

1.° La *prima opinione*, abbracciata da tutti quelli che ammettono la legge di Mosè, nostro maestro, è (questa): Che l'universo, nella sua totalità, ossia, ogni essere fuori di Dio, fu da Dio stesso prodotto dal nulla assoluto; che prima non era esistito se non che Dio solo e nulla fuori di lui, nè angiolo, nè sfera, nè ciò che è nell' interno della sfera celeste; che poscia egli produsse tutti questi esseri, come sono, colla sua libera volontà, non da alcuna cosa; che, finalmente, anche il tempo stesso fa parte delle cose create, poichè accompagna il moto, che è un accidente della cosa mossa, e che quella cosa stessa, della quale il tempo accompagna il moto, fu creata e *nacque* dopo non essere esistita. Chè se diciamo: « Iddio fu prima di creare il mondo », dove la parola *fu* indica un tempo, e così se da ciò risulta pel pensiero (2) che la sua esistenza prima della creazione del mondo si sia *prolungata* all' infinito, non vi è in tutto ciò che supposizione

Digitized by Google

o imaginazione di tempo, non realtà di tempo; poichè il tempo è indubitatamente un accidente, ed esso fa parte, secondo noi, degli accidenti *creati* come la nerezza e la bianchezza. E sebbene non sia della specie della *qualità* (3), è tuttavia un accidente inerente al moto, come è chiaro per chi comprese ciò che disse Aristotile per dichiarare il tempo ed il suo vero essere (4).

Ora daremo qui una spiegazione, che sarà utile pel soggetto che trattiamo, sebbene non vi si rapporti direttamente. Il *tempo* (io dico) divenne una cosa oscura per la maggior parte degli uomini di scienza, i quali furono indecisi (5), come per esempio Galeno (6) (7) ed altri, se abbia, o no, un'esistenza reale; perchè è un accidente in un (altro) accidente. In fatti, gli accidenti che esistono nei corpi immediatamente, come i colori ed i sapori, si comprendono subito e se ne concepisce l'idea. Ma gli accidenti i *substrata* dei quali sono altri accidenti, come, per esempio, la vivezza nel colore, la curvità e la rotondità nella linea, sono cose oscurissime, principalmente quando si aggiunge a ciò (questa circostanza) che l'accidente, il quale serve di *substratum*, non sia in uno stato fisso, ma cangi di condizione (8); poichè allora la cosa è più oscura. Ora, nel tempo, le due cose sono riunite; poichè (prima) è un'accidente inerente al moto, il quale è un accidente nella cosa mossa; e (poi) il moto non è nella condizione della nerezza e della bianchezza, che sono cose fisse, si anzi è della vera essenza del moto di non restare un solo istante nel medesimo stato. Ciò dunque rese il tempo una cosa oscura.

Digitized by Google

Il nostro scopo è (di stabilire) che, per noi, è una cosa creata e *nata*, come gli altri accidenti e come le sostanze che portano quegli accidenti. Quindi, la produzione del mondo da Dio non potè avere un principio *temporale*, poichè il tempo stesso fa parte delle cose create. Bisogna che tu rifletta bene a questo, per non essere esposto alle obiezioni da cui non potrebbe sfuggire chi ignorasse questa cosa. In fatti, ammesso (che esisteva) un *tempo* prima del mondo, sei costretto ad ammetere l'*eternità* (9); poichè essendo il tempo un accidente, a cui è d'uopo necessariamente di un *substratum*, ne risulterebbe che fosse esistita alcuna cosa prima dell'esistenza di questo mondo che esiste ora, ed è precisamente ciò che noi vogliamo sfuggire.

Questa è dunque una delle (tre) opinioni, che forma indubitatamente un principio fondamentale della Legge di Mosè, nostro maestro, il secondo principio dopo quello dell'unità (di Dio); nè mai deve venirti in pensiero che possa essere altrimenti. Il nostro patrarca Abraham fu il primo a pubblicare quest'opinione, nella quale era stato addotto dalla speculazione, e perciò proclamò *il nome del Signore, Dio dell'Universo* (10). Egli espresse chiaramente quest'opinione dicendo: « *Creatore del cielo e della terra* » (Gen. 14, 22).

La *seconda opinione* è quella di tutti i filosofi onde noi udimmo parlare, o dei quali vedemmo le parole. È inammissibile, eglino dicono, che Dio produca alcuna cosa dal nulla, ne è possibile, secondo loro, che una cosa sia ridotta al nulla (assoluto); ossia, che non è possibile che un essere qualsiasi, avente

Digitized by Google

materia e forma, sia nato senza che la materia sia mai esistita, nè che perisca in guisa di ridursi la materia stessa al nulla assoluto (11). Attribuire a Dio la facoltà di (fare) tal cosa, sarebbe secondo loro, come attribuirgli la facoltà di riunire in uno stesso istante (12) due contrari, o di creare un suo simile, o di diventare un corpo, o di creare un quadrato la diagonale del quale sia uguale ad un lato, od altre simili cose impossibili. Si comprende dalle loro parole, ch'eglino vogliono dire che, come non si potrebbe attribuirgli impotenza perchè non può produrre le cose impossibili, (poichè l' impossibile ha una natura stabile, che non è l'opera di un agente, e che, per questo stesso è invariabile) (13), così non gli si potrebbe attribuire impotenza perchè non potesse produrre una cosa dal nulla (assoluto); poichè ciò è della categoria di tutte le cose che sono impossibili. Eglino dunque credono che esista una materia la quale sia eterna come Dio; ch' egli non esista senza di lei, ed essa senza di lui. Ma non credono perciò ch'essa occupi nell'esistenza lo stesso grado di Dio; sì anzi, Dio è (secondo loro) la *causa* ond'essa esiste, ed è per Lui quel che è l'argilla pel vasellajo, o quel che è il ferro per il fabbro. Egli crea con quella (materia) ciò che vuole: talora ne forma cielo e terra, talora ne forma altra cosa. I seguaci di questa opinione credono che anche il cielo sia nato e (che sia) perituro, ma che non sia nato dal nulla, nè debba perire (in guisa di tornare) al nulla. Ma come gl' individui degli animali nascono e periscono (uscendo) da una materia che esiste e (tornando) ad una materia che esiste, così il cielo

Digitized by Google

sia nato e debba perire e sia la sua nascita e la sua corruzione come quella degli altri esseri che sono sotto di lui. Quelli che appartengono a questa setta si dividono in molte classi, delle quali sarebbe inutile mentovare in questo trattato le divisioni e le opinioni; ma (14) il principio universale di questa setta è quello che ti dissi. Anche Platone professa la stessa opinione; tu troverai che Aristotile riferisce di lui nell'*Acroasis* (o la Fisica) (15) ch'egli, (cioè Platone), credeva il cielo essere nato e (che sia) perituro (16), e così troverai la sua opinione chiaramente espressa nel suo libro a Timeo (17) (18). Ma non crede quello che noi crediamo, come pensano coloro che non esaminano le opinioni, nè studiano con ponderazione, e stimano che la nostra opinione e la sua sieno simili. Non è così; poichè noi crediamo che il cielo sia nato, non da alcuna cosa, ma dal nulla assoluto, ed egli invece, crede che esistesse (virtualmente) e sia stato formato da qualche cosa (19). Tale è la seconda opinione.

La *terza opinione* è quella di Aristotile, dei seguaci suoi e dei commentatori delle sue opere. Egli sostiene, cogli addetti della setta già mentovata, che niuna cosa materiale possa esser prodotta senza una materia (preesistente), ma sostiene anche che il cielo non sia per alcun modo soggetto alla nascita ed alla corruzione. Ed ecco in breve la sua opinione: Egli pretende che tutto quest' universo, qual' è, sia stato sempre e sarà sempre così (20); che la cosa stabile, non soggetta alla nascita ed alla corruzione, ossia il cielo, non cessi mai di essere (quale è); che il tempo ed il moto sieno eterni e permanenti, senza

Digitized by Google

nascita, nè corruzione; che ciò che nasce e perisce, cioè quello che è al disotto della sfera della luna, continui sempre così (ossia, che quella materia prima in sè stessa non nacque nè perirà, ma le forme si succedono in lei, in guisa che, spogliata di una forma, ne riveste un' altra); che finalmente tutto quest' ordine (dell'universo), il superiore, come l'inferiore, non sarà alterato, nè cesserà, nè vi si produrrà nulla di nuovo che non sia nella sua natura, nè vi sopravverrà assolutamente nulla (21) che esca dalla regola. Egli dice (poichè sebbene non si esprima in questi termini, è questo tuttavia il risultato della sua opinione), che è, secondo lui della categoria dell' impossibile che Dio cangi la sua volontà o che gli sopravvenga una nuova volontà; e che tutto quest' universo, qual' è, Dio lo ha fatto esistere colla sua volontà senza tuttavia che abbia fatto alcuna cosa dal niente. Così, egli crede, che sia della categoria dell' impossibile che Iddio cessi di esistere o che si cangi la sua essenza, come è della categoria dell'impossibile che cangi di volontà, che gli sopravvenga un nuovo volere. Da ciò risulta per conseguenza, che tutto quest'universo, come è ora, sia stato tale da tutta l'eternità e lo sarà in perpetuo.

Tale è la compendiosa spiegazione di queste opinioni ed il loro vero senso; e sono le opinioni di coloro pei quali è una cosa dimostrata che esista un Dio per questo universo. Quanto a quelli che non riconobbero l'esistenza di Dio, ma pensarono che le cose nascano e periscano (22) per *l'aggregazione* e la *separazione* (23), secondo il caso, e che

Digitized by Google

non vi sia alcun essere, il quale governi ed ordini l'universo (e sono Epicuro (24), la sua setta ed i simili, come riferisce Alessandro); non è di alcuna utilità per noi il parlare di quelle sette (25); poichè l'esistenza di Dio fu dimostrata, e sarebbe inutile mentovare le opinioni di persone che costrussero il loro sistema sopra una base che già fu atterrata dalla dimostrazione (26). Sarebbe anche inutile per noi il fare degli sforzi onde stabilire la verità di ciò che dicono i seguaci della seconda opinione, cioè, che il cielo sia *nato* e che sia perituro; poichè quelli ammettono l' eternità (della materia), e non vi è differenza, secondo noi, tra quelli che credono essere il cielo necessariamente nato da qualche cosa e che vi ritornerà al suo perire, e l'opinione di Aristotile il quale crede non esser *nato* (il cielo) e che no perirà. Infatti tutti quelli che seguono la Legge di Mosè e del nostro padre Abraham, o che camminano sulle loro tracce non si attengono ad altro che a questa credenza: che non esista assolutamente alcuna cosa eterna oltre Dio, e che produrre l'essere dal nulla (assoluto) non è per Dio della categoria dell'impossibile ed anzi, secondo l'opinione di alcuni pensatori, è anche una cosa necessaria (27).

Dopo avere stabilito le (diverse) opinioni, comincio ad esporre compendiosamente (28) le prove di Aristotile (ch'egli allega) per la sua opinione e come vi sia stato addotto.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO TREDICESIMO

(1) Letteralmente: *le opinioni degli uomini sopra l'eternità del mondo o la sua novità, presso tutti quelli i quali ammisero che esista un Dio, sono tre opinioni* (MUNK).

(2) Letteralmente: *e così tutto ciò che ne è tratto* (come conseguenza) *nello spirito*. Ibn-Tibbon traduce: וכן כל מה שיעלה בשכל; la quale versione è giustamente criticata da Ibn-Falkira (*Morè ha-Morè*, App., pag. 154), il quale fa osservare come non convenga tradurre qui colla parola שכל, *intelligenza*, la parola araba רֻהן, che significa qui *spirito, pensiero* (MUNK).

(3) Vale a dire: sebbene non entri nella categoria della *qualità* come la *nerezza*, la *bianchezza* e la maggior parte dagli accidenti (MUNK).

(4) Vedi parte II.ª, Introduzione, proposizione 15.ª e le note (MUNK).

(5) Letteralmente: *talmente che la sua cosa* (o *la sua idea*) *li rese perplessi* (MUNK).

(6) Vedi parte I.ª Pref., nota 24 *c* (MARONI).

(7) Vedi parte I.ª, cap. 73 (MUNK).

(8) Letteralmente: *ma in uno stato dopo un altro stato*. Ibn-Tibbon traduce: אבל ישתנה מענין אל ענין — (MUNK).

(9) Cioè, l'eternità del mondo. Così nel Scem-Tob: ואם היה הזמן קדום היה העולם קדום — (MARONI).

(10) Vedi Gen., 21, 33 e v. quest'opera, parte I.ª Intr. nota 2 (MUNK).

(11) Letteralmente: *che nasca un essere qualsiasi avente materia e forma dal non essere assoluto di quella materia, nè che perisca nel non essere assoluto di quella materia*. Le versioni d'Ibn-Tibbon ed Al-Harizì hanno החומר החוא, *quella materia*. Nel *Morè ha-Morè*

Digitized by Google

d' Ibn-Falkira, tanto nell'edizione (pag. 95), quanto nei mss. si legge אותה הצורה. *quella forma;* ma questa lezione è inammissibile (MUNK).

(12) La versione d' Ibn-Tibbon aggiunge le parole בנושא אחד, in *uno stesso soggetto.* In fatti, queste parole sono sottintese nel testo arabo; poichè non vi è veramente *contradizione* se non che supponendo i due contrari riuniti nello stesso istante in un medesimo soggetto. V. parte I, cap. 75, alla fine del primo metodo e parte III, cap. 15 (MUNK).

(13) Vedi parte III di quest'opera, cap. 15 (MUNK).

(14) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente אם כן: bisogna leggere אבל, come hanno tutti i mss. (MUNK).

(15) Vedi parte I, cap. 73, nota 24 (MARONI).

(16) Vedi *Fisica,* lib. 8, cap. 1. dove Aristotile dice che Platone solo considerava il tempo come *nato.* Esso nacque, diceva egli, nello stesso tempo che il cielo stesso nacque: « Non vi è che Pla-« tone che ammetta la creazione del tempo. Il tempo nacque, se-« condo lui col cielo, poichè egli dice che il cielo nacque ». Notisi che Aristotile dice solo che, secondo Platone, il cielo fu *prodotto*, ma non che debba *perire.* Altrove Aristotile dice pure chiaramente che, secondo il Timeo, il cielo, quantunque *nato,* non deve perire e durerà sempre (v. trat. *del Cielo,* lib. 1 alla fine del cap. 10). Maimonide dunque non dice bene qui e più avanti (cap. 15 e 25) che, secondo Platone, il cielo *nacque* ed è soggetto alla corruzione. V. Ibn-Talkira, *Morè ha-Morè*, pag. 95 (MUNK).

(17) Vedi parte I, cap. 71 nota 1 (*a*) (MARONI).

(18) Vedi il Timeo, pag. 28, B C. — Maimonide potè leggere il Timeo, del quale vi era una traduzione araba intitolata כתאב טימאוס (V. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus*, ecc, p. 118). Quasi tutti i mss. ar. e le due vers. ebr. hanno לטימאוס, a Timeo; noi abbiamo riprodotta quella lezione, sebbene non sia precisa. In uno dei nostri mss. si legge più esattamente פי כתאבה טימאוס (senza ל) *nel suo libro Timeo,* come nel *Morè ha-Morè*, (l. c. בספרו טימיאוס — (MUNK).

(19) Si vede che, secondo Maimonide, la differenza tra Platone ed Aristotile è questa: che Aristotile ammette, non solo l'eternità della materia prima, ma anche quella del moto e del tempo, ed invece Platone, pure ammettendo l'eternità della materia e del caos, crede tuttavia che il mondo, com'è, abbia avuto un principio. In questo senso l'opinione di Platone fu generalmente interpretata dagli Arabi e dagli scolastici (*a*) ed è pure in questo senso che si dichiara uno dei

(*a*) Vedi parte prima, prefazione, nota 5 (MARONI).

Digitized by Google

più dotti della nuova scuola platonica (*a*) d'Italia. Ecco come si esprime sopra questa quistione, Leone Ebreo (*b*) (*Dialoghi di amore*, terza edizione di Venezia 1572, fog. 145 e seg.):

« Concedendo tutti gli uomini, che il sommo Dio genitore ed opifice del mondo, sia eterno senz'alcun principio temporale; sono divisi nella produzione del mondo, se è ab eterno, o da qualche tempo in qua. Molti de'filosofi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, e non avere mai avuto principio temporale, così com'esso Dio non l'ha mai avuto, e di questa opinione è il grande Aristotile, et tutti i peripatetici . . . . Ma i fideli, et tutti quelli che credono la sacra Legge di Moisè, tengono che il mondo fusse non ab eterno produtto, anzi di nulla creato in principio temporale, et ancora alcuni dei filosofi par che sentino questo; per quali è il divino Platone, che nel Timeo pone il mondo essere fatto et genito da Dio, produtto dal caos, che è la materia confusa, del quale le cose son generate . . . È ben vero che lui fa il chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternalmente produtto da Dio, la qual cosa non tengono gli fideli; perchè loro tengono che fino all'hora della creatione solo Dio fusse in essere senza mondo, et senza chaos, et che l'omnipotentia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbia produtto, che in effetto non par già chiaramente in Moisè, che il ponga materia coeterna a Dio. Sono adunque tre opinioni nella produttione del mondo da Dio: la prima d'Aristotile, che tutto il mondo fu produtto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente la materia, o chaos, fu produtto ab eterno, ma il mondo in principio di tempo; et la terza delli fedeli, che tutto sia produtto di nulla in principio di tempo ». Ma si conosce dal nostro passo, che, all'epoca di Maimonide, come in tutte le epoche, le opinioni

(*a*) Riguardo ai Neoplatonici, v. parte prima, cap. 17, nota 5 *a* (Maroni).

(*b*) È conosciuto col nome di Leone Ebreo, Giuda Abrabanel, figlio primogenito del celebre Isacco Abrabanel (Vedi part. 1, cap. 25 nota 9, *b*). Leone Ebreo nacque, tra il 1460 70, in Lisbona dalla quale emigrò colla sua famiglia, prima nella Spagna e poi a Napoli nel 1492 — Esercitò la medicina, prima in Napoli, poi in Genova; ma più che gran medico fu grande filosofo, e si rese celebre particolarmente pei suoi *Dialoghi di amore* che scrisse in italiano e terminò nel 1502. L'opera si compone di tre dialoghi tra Filone e Sofia: I. *Dell'essenza de l'amore;* II. *Dell'universalità dell'amore;* III. *Dell'origine dell'amore.* Questi dialoghi furono stampati più volte e tradotti in varie lingue. A lui pure è attribuita la *Drusilla*, *favola tragica pastorale*, ms, di cui parla il Tiraboschi celebre storico che scrisse la Storia della letteratura italiana e fiorì in Bergamo nella metà del secolo XVIII (Maroni).

Digitized by Google

erano divise sul vero senso della dottrina di Platone; ed in fatti, il linguaggio poetico di Platone ed il velo mitico sotto cui presenta sovente le sue dottrine, giustificano abbastanza questa diversità di opinioni. Mentre molti dei più antichi platonici, e più tardi i Neoplatonici, pretendevano che Platone avesse ammessa, come Aristotile, l'eternità del mondo, altri invece, (particolarmente alcuni cristiani, come per esempio, Clemente Alessandrino (*a*)), giungevano fino a sostenere che Platone avesse professata la dottrina delle creazione *ex nihilo*, considerando Iddio come l'autore, non solo dell'ordine del mondo, ma della stessa materia. La stessa differenza è da notarsi anche tra i dotti de'nostri giorni. Si può vedere a questo riguardo, Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (*b*) tom. II pag. 508 e seg. (2.ª edizione, Tubingue, 1859), ed Enrico Martino, *Etudes sur le Timée de Platon* (*c*) t. II, pag. 179 e seg. Quest'ultimo dotto, dopo un esame profondo dei testi, giunge a delle conclusioni che si accordano coll'opinione di Maimonide e di Leone Ebreo, cioè che, secondo il *Timeo*, 1.° Dio non creò la materia prima dei corpi, ossia, la sostanza indeterminata; 2.° che non creò neppure la materia seconda, ossia, il caos eterno; 3.° ch'egli produsse l'ordine del mondo, ma non da tutta l'eternità. La distinzione tra la materia prima incorporea ed il caos corporeo non c'interessa qui; nè c'interessa di sapere come Platone intendesse la materia prima ed in che la sua dottrina, a questo riguardo, differisse da quella di Aristotile. Ci basti di sapere che Platone ammette un principio eterno opposto all'*idea* come la cieca necessità

(*a*) S. Clemente Alessandrino (Tito Flavio), dottore della Chiesa greca, nacque nel paganesimo e fece i suoi studi in Atene. Fu dottissimo nella filosofia di Platone, e, convertito al Cristianesimo, scrisse molto sulla morale cristiana. Le sue principali opere sono il *Pedagogo*, e gli *Stromati*. Nel primo compendia la morale cristiana, e scende alle più minute regole della vita. Agli *Stromati*, che vale tappeti diede questo nome perchè sono un tessuto della filosofia cristiana. Gran corredo di dottrina mostrò anche nella sua *Esortazione ai Gentili*, e molta carità nel suo trattato « *Qual ricco si salvi* ». Morì in Alessandria nel 217 dell E. V. (MARONI).

(*b*) Zeller celebre filosofo tedesco del secolo XIX. È assai pregiata la sua opera qui citata, cioè: La filosofia dei Greci nel suo storico svolgimento esposta. È divisa in tre parti: 1. Filosofia anteriore alla Socratica; 2. Socrate ed i Socratici, Platone e l'antica Accademia; 3. Aristotile e gli antichi peripatetici (MARONI).

(*c*) Tommaso Enrico Martino, filosofo francese, nato il 4 febbraio 1813 a Bellesme - Pubblicò diverse opere nelle quali mostrò grande erudizione, e tra le altre: *Studi sul Timeo di Platone*, preceduti dal testo greco colla traduzione (MARONI).

Digitized by Google

è opposta alla ragione, il non essere all'essere, il variabile ed il moltiplice al permanente ed all'*uno* assoluto. Ma non è *l'Essere in potenza* di Aristotile, che chiama necessariamente la forma per divenire *essere in atto;* poichè, secondo Platone, è con coscienza e libertà, non per necessità, che l'idea si realizza nel *substratum* indeterminato, che fa passare dalla confusione all'ordine. Il termine stesso *potenza* è sconosciuto a Platone, quantunque Aristotile usi questo termine parlando della dottrina del suo maestro. La sostanza confusa ed indeterminata che l'*idea ordina* e nella quale si manifesta è chiamata da Platone: *quello che riceve l'impronta, quello in cui tutte le cose nascono, il luogo, lo spazio, ecc.* è anche presentato come la *madre* o il *ricettacolo* e *la nutrice di ogni generazione;* e Platone stesso (*Timeo*, pag. 49 *a*) dice che è una specie molto oscura e difficile a comprendersi V. Ritter (*a*) *Geschichte der Philosophie*, tomo II, pag. 347 e seg.; Brandis (*b*) *Handbuch der Geschichte der griechisch-romischen Philosophie*, t. II, pag. 297 e seg.; Zeller l. c., pag. 457 e seg.; Enrico Martino, l. c., t. I, pag. 16 e seg. — (MUNK).

(20) Letteralmente: *non cessò mai nè cesserà di essere così* (MUNK).

(21) Nell'Al-Harizì leggesi ולא יתחדש בו מתחדש ממה שאין בטבעו — ולא יוסיף בו תוספת שהיא חוץ מן הסברא בשום פנים (MUNK).

(22) Nelle edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, si devono aggiungere qui le parole הווים ונפסדים, che si trovano nei mss., e nell'edizione *princeps* (MUNK).

(23) L'autore allude agli antichi atomisti, secondo i quali la nascita e la distruzione delle cose consistono nella unione e nella separazione degli atomi. Vedi t. I, cap. 73, prop. 1 e note (MUNK).

(24) Vedi par. 1, cap. 73, nota 11 *b* (MUNK).

(25) Nell'Ibn-Tibbon trovasi חכתוב בהם Si deve leggere הכתות ההם (MARONI).

(26) Letteralmente: *l'atterramento della quale fu già dimostrato.* (MUNK).

(27) Vale a dire: alcuni pensatori considerano anche la creazione *ex nihilo* come una cosa necessaria e perfettamente dimostrabile. L'autore allude evidentemente ai *Motècallemin* che sono spesso indicati colla denominazione אה'ל אלנט'ר Vedi par. I, cap. 51 nota 16 ed *ivi* cap. 74 (MUNK).

(28) La versine d'Ibn-Tibbon ha solo בביאור; quella di Al-Harizì ha לברר ולבאר (MUNK).

(*a*) Vedi parte 1, cap. 69, nota 3, *b* (MARONI).

(*b*) Vedi pag. 144 (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

Non ho d'uopo di ripetere in ogni capitolo che composi per te questo trattato perchè so quello che tu possiedi (1) (2); nè quindi è necessario che citi in ogni luogo testualmente le parole dei filosofi, ma (basta indicarne) i soggetti, senza essere prolisso e chiamando la tua attenzione sui metodi (di dimostrazione) a cui miravano, come feci per le opinioni dei Motecallemin. Non mi curerò di quelli che, oltre Aristotile, ragionarono (su queste materie); poichè le sue opinioni sono le sole che si debbano esaminare, e, se quello che noi gli obiettiamo, o il dubbio che solleviamo contro di lui sopra un punto qualsiasi, è ben fondato (3), sarà più forte e più valevole per tutti quelli che contradicono ai principj fondamentali della legge (4).

Dico dunque (5):

1.° Aristotile dice che il moto non nacque, nè perirà, (cioè, il moto *per eccellenza* (6); poichè, egli dice, se il moto fosse di nuovo sopravvenuto, allora, ogni cosa sopravvenuta essendo preceduta da un moto, che è il suo passaggio (dalla potenza) all'atto ed il suo *essere* dopo non essere stata, ne

Digitized by Google

conseguirebbe che fosse già esistito un moto, cioè quello in virtù del quale esiste quel moto posteriore. Il moto primo è dunque necessariamente eterno; altrimenti, la cosa andrebbe all' infinito (7). Secondo questo principio, egli dice ancora che il tempo non nacque, nè perirà; poichè il tempo accompagna il moto e gli è inerente, talmente che non vi è moto che nel tempo, nè si potrebbe immaginare il tempo che col moto, come ciò fu dimostrato (8). É un (primo) suo metodo, col quale si può provare l'eternità del mondo.

2.° Un *secondo metodo* (è questo): La materia prima, dice egli, comune ai quattro elementi, non nacque, nè perirà; poichè se la materia prima fosse nata, avrebbe (pur essa) una materia dalla quale sarebbe nata, e da ciò risulterebbe che quella materia *nata* sarebbe dotata di forma, che è la vera condizione della nascita. Ora, siccome noi l'abbiamo supposta una materia non dotata di forma, ne consegue necessariamente che non sia nata da alcuna cosa. Essa è dunque eterna, nè perirà (9). Ed anche questo prova l'eternità del mondo (10).

3.° *Terzo suo metodo:* Nella materia di tutta la sfera celeste, egli dice, non esiste alcuna *contrarietà*, poichè il moto circolare non ha alcun *contrario*, come fu dichiarato: la *contrarietà*, come fu dimostrato, non può essere che nel moto diretto (11). Ora, dic'egli, tuttociò che perisce ha per causa della sua perdita la contrarietà che è in lui; ma, non essendovi nella sfera celeste alcuna contrarietà essa non perisce (12), e ciò che non perisce non nacque neppure. Poichè egli asserisce in modo

Digitized by Google

assoluto le seguenti proposizioni: tuttociò che nacque deve perire; tuttociò che è perituro nacque; tutto ciò che non nacque non è perituro; tuttociò che non è perituro non nacque (13). Anche questo è un metodo col quale si giunge, com'egli vuole, a (stabilire) l'eternità del mondo (14).

4.° *Quarto metodo:* In ogni cosa che sopravviene (o nasce), dic'egli, la possibilità di sopravvenire precede temporalmente il cangiamento. Da questa proposizione conclude che il moto circolare è perpetuo, e non ha nè principio, nè fine; ed è pure con questa proposizione che i suoi seguaci moderni spiegarono l'eternità del mondo (15). Essi dicono: Prima che il mondo fosse, la sua nascita doveva essere possibile, o necessaria, o impossibile; ora, se la sua nascita fosse stata *necessaria*, sarebbe sempre esistito; se la sua nascita fosse stata *impossibile*, non sarebbe mai potuto esistere; e se, finalmente, fosse stata *possibile*, quale sarebbe il *substratum* di quella possibilità? Bisognava dunque necessariamente che esistesse una cosa che fosse il *substratum* della possibilità onde quella cosa potesse esser detta *possibile*. È questo un metodo fortissimo per provare l'eternità del mondo. Alcuni dei più perspicaci tra i Motécallemin moderni pretesero di risolvere questa difficoltà, dicendo: la possibilità risiede nell'agente non nell'oggetto dell'azione. Ma ciò non significa nulla; poichè vi sono due possibilità diverse. In fatti, in tuttociò che nasce, la possibilità di nascere è anteriore alla nascita, e così, nell'agente che lo fece nascere, la possibilità di far nascere una cosa esisteva prima che la facesse nascere: vi sono dun-

Digitized by Google

que indubitatamente due possibilità: una possibilità nella materia, (quella) di *diventare* una tal cosa, ed una possibilità nell'agente, (quella) di *fare* una tal cosa.

Tali sono i metodi principali seguìti da Aristotile a fine di stabilire l'eternità del mondo, argomentando dal mondo stesso. Ma vi sono altri metodi, mentovati dai suoi successori, che li trassero dalla sua filosofia, coi quali provano l'eternità del mondo, argomentando da Dio.

5.° Uno di quei (metodi è questo): Se, dicono essi, Dio avesse prodotto il mondo dal nulla, Dio sarebbe stato, prima di creare il mondo, agente in potenza, e creandolo sarebbe divenuto agente in atto. Dio sarebbe dunque passato dalla potenza all'atto, e, per conseguenza, avrebbe avuto in sè una *possibilità* ed avrebbe avuto bisogno di un efficiente che l'avesse fatto passare dalla potenza all'atto (16). È anche questa una grande difficoltà, sopra la quale ogni uomo intelligente deve meditare, onde risolverla e penetrarne il mistero (17).

6.° *Altro metodo.* Essi dicono: Se un agente talora agisce e talora non agisce, ciò avviene per degli ostacoli o dei bisogni (18) che gli sopravvengono o che sono in lui; gli ostacoli lo costringono ad astenersi di fare quel che avrebbe voluto, ed i bisogni (19) lo costringono a volere quel che non avrebbe voluto prima. Ora, siccome il Creatore non ha bisogni che possano cagionare un mutamento di volontà, nè vi sono in lui impedimenti nè ostacoli, che possano sopravvenire o cessare, nè vi è ragione ond'egli agisca in un tempo e non agisca

Digitized by Google

in nn altro tempo; la sua azione, deve perpetuamente esistere in atto, com' è egli stesso perpetuo.

7.° *Altro metodo.* Essi dicono: Le opere di Dio sono perfettissime, nè vi è in esse alcun difetto, nè alcuna cosa inutile o superflua. È questa la cosa che Aristotile ripete sempre, dicendo: la natura è saggia e non fa nulla invano, ma fa ogni cosa nel modo più perfetto possibile (20). Da ciò, dicono, risulta che quest'universo è ciò che vi è di più perfetto, nè vi è cosa che lo superi (21); e quindi deve essere perpetuo, poichè la sapienza di Dio è perpetua come la sua essenza, o meglio, la sua essenza è (essa stessa) la sua sapienza che volle l'esistenza di questo universo.

Tutte le argomentazioni che potrai trovare di quelli che ammettono l'eternità del mondo, derivano da questi metodi, e si possono riferire ad alcuno di essi. Ancora dicono, come per ridurre all'assurdo: Come potrebb'essere che Dio fosse stato ozioso, non facendo assolutamente nulla, e non producendo nulla assolutamente in tutta la passata eternità (22), e che dopo non aver fatto nulla in tutta la durata della sua esistenza eterna, che è senza fine, avesse da ieri cominciato a creare l'universo? Poichè, quando anche tu dicessi, per esempio, che prima di questo mondo Dio ne avesse creati molti altri, fossero anche numerosi quanto i grani di senape che il globo dell'ultima sfera potesse contenere, e che ciascuno di quei mondi avesse esistito tanti anni quanti

Digitized by Google

sono quei grani di senape contenuti, tutto ciò sarebbe ancora, rapporto all'esistenza infinita di Dio, come se tu dicessi che Dio creò da ieri (23) il mondo. In fatti, asserendo che l'universo *cominciò* dopo il nulla assoluto, non è differenza se tu ammetta che ciò sia avvenuto da centinaia di migliaia di anni, o da un tempo vicinissimo; poichè quelli che ammettono l' eternità (del mondo) trovano anche questo assurdo.

Si argomentò anche, da ciò che fu in tutti i tempi generalmente ammesso (24) da tutti i popoli, e da cui risulta che la cosa è *naturale*, non (semplicemente) ipotetica; e qnindi tutti convennero a questo riguardo. Tutti gli uomini, dice Aristotile, riconoscono apertamente la perpetuità e la stabilità del cielo, e, siccome pensarono che non sia nato, nè sia perituro, ne fecero la sede di Dio e degli esseri spirituali ossia degli angioli; e l'attribuirono a Dio per indicare la sua perpetuità (25). Egli (26) allega, nello stesso capitolo, altre cose di questa specie, per avvalorare, con *opinioni probabili* (27), l'opinione che la speculazione gli aveva fatto conoscere per vera.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO QUATTORDICESIMO

(1) L'autore si rivolge, come in altri luoghi, al suo discepolo, pel quale scrisse quest'opera. Vedi par. I, cap. 68, nota 27 (MUNK).

(2) Nell'Ibn-Tibbon: לרעתי מה שעלה בידך, cioè, sapendo io quanta cognizione tu acquistasti delle scienze speculative. Così nell'Efodi: במה שירעתי שעלה לך מן החכמות העיוניות — (MARONI).

(3) Letteralmente: *e se l'obiezione o il dubbio in ciò che noi obiettiamo o che rendiamo dubbioso contro di lui in una di quelle* (cioè delle opinioni) è *bene stabilito* (MUNK).

(4) L'autore vuol dire: Se le mie ragioni avranno qualche valore contro Aristotile, tanto più ne avranno contro gli altri filosofi che attaccano i principj fondamentali della Legge (MARONI).

(5) L'autore cita ora sette dimostrazioni colle quali i peripatetici credettero potere stabilire l'eternità del mondo. Questi sette metodi dimostrativi furono citati, dopo Maimonide, e confutati da Alberto il Grande. Vedi *Summa Theologiae*, par. II, trat. I, quest. 4, partic. 3 (Opp.. t. 18, pag. 58): « *De septem viis quas collegit rabbi Moyses, quibus probatur mundi aeternitas* (MUNK).

(6) L'autore intende parlare della sfera celeste. Nelle edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, manca qui la parola התנועה; i mss. hanno רל"ו התנועה המוחלטת (MUNK).

(7) Questa dimostrazione è fondata sul ragionamento di Aristotile, nel cap. I del lib. VIII della *Fisica* (MUNK).

(8) Vedi la 15.ª delle proposizioni nell'introduzione di questa II.ª parte (MUNK).

(9) Questa dimostrazione è tratta dal libro I della *Fisica* capitolo 9, dove Aristotile mostra che la materia relativa sola è peritura, ossia, ciò che è materia per altra cosa senza esserlo in sè stesso. La materia assolutamente prima, ossia, quella che è in *potenza* e *sub-*

Digitized by Google

stratum in un senso assoluto, non può essere, soggetta alla nascita ed alla corruzione; poichè se fosse nata, bisognerebbe ch'essa stessa avesse un *substratum* di una natura identica alla sua, talmente che fosse esistita prima di nascere (*a*) (MUNK).

(10) Poichè la materia prima dovendo ricevere la forma che gli sopravviene dal moto, si dovrà risalire necessariamente sino al *moto eterno* della sfera celeste, col quale fu dimostrata l'eternità del mondo (MUNK).

(11) Il moto in linea retta si dirige verso un punto opposto al punto di partenza, ed invece il moto circolare si dirige sempre verso il punto di partenza, talmente che non può esservi alcuna contrarietà nè opposizione. Vedi cap. 4 (MUNK).

(12) Vedi Trat. *Del Cielo*, lib. I, cap. 3, (§ 4) dove Aristotile, parlando del corpo celeste che ha il moto circolare, si esprime così: « Non è meno conforme alla ragione il supporre che il corpo dotato « del moto circolare sia increato, e non debba perire nè sia suscettivo « di accrescimento, nè di cangiamento; poichè tutto ciò che nasce « viene da un contrario (*b*) e da un soggetto precedente, ed anche « tuttociò che si distrugge, viene da un soggetto precedentemente « esistito, e da un contrario che passa al contrario opposto, come « ciò fu stabilito nei nostri primi studi (*c*). Ora le tendenze « ed i moti dei contrari sono contrari. Se dunque non può esservi « nulla di contrario a questo corpo dotato di un moto circolare,

(*a*) Ecco il passo di Aristotile, l. c. § 10 e seg. « Anche noi diciamo « com'essi, (cioè, i filosofi mentovati al principio del capitolo, i quali « sostengono che il non essere, il nulla, non può nulla produrre, e « che nulla può venire dal nulla), che nulla può assolutamente parlando « venire dal non essere, ma noi ammettiamo tuttavia che qualche cosa « può venire dal non essere, e, per esempio, in lirettamente e per ac- « cidente. La cosa viene allora dalla privazione, che, in sè, è il non « essere, e diviene ciò che non era. Nello stesso modo si deve com- « prendere che l'essere non può venire nè dall'essere, nè dal non esse- « re se non per accidente..... Un essere reale non viene nè dall'essere « nè dal non essere; poichè abbiamo spiegato che non si può compren- « dere quest'espressione, venire dal non essere, se non in quanto la « cosa non è quello che diviene ». Vale a dire: » *non viene dall'essere* preso in sè, ma dall'essere o dal non essere in un senso indiretto. Così, la cosa non vien dall'essere, poichè se fosse già non avrebbe bisogno di divenire; ma viene dalla *materia prima*, che è un certo essere senza essere un essere in sè, che può ricevere indifferentemente la forma ed i contrari (MARONI.)

(*b*) Vedi *Fisica*, lib. 1, cap. 7, § 9, ed i cap. seg. (MARONI.)

(*c*) Si rapporta alla *Fisica*, l. c. (MARONI.)

Digitized by Google

« poichè non vi è moto contrario al moto circolare (*a*) la natura secondo pare, fece bene a non mettere nella serie dei contrari un corpo che deve essere increato e non perituro, poichè la generazione e la distruzione fanno partè dei contrari. Vedi *Fisica*, lib. 1, cap. 5 (MUNK).

(13) Vedi il Trat. *Del Cielo*, lib. 1, cap. 10. Al cap. 12 (pag. 283 ediz. di Bekker) (*b*), Aristotile riepiloga in questi termini: « Se « una cosa è peritura deve necessariamente essere creata. Ogni cosa « in fatti, è o increata o creata. Se è increata, non è, secondo la « nostra supposizione, peritura; e se è creata è necessariamente pe- « ritura, poichè è o peritura, o non peritura. Ora, se non è peritura è increata, secondo l'ipotesi che abbiamo fatta (MUNK).

(14) Alberto il Grande (l. c., pag. 58-59), senza riprodurre tutta la dimostrazione, ne espone la conclusione così: « Tertia via est « sumpta de natura coeli, cuius materia elongata est a generatione « et corruptione; propter quod omnes antiqui convenerunt, quod « coelum esset locus Dei. Manente autem coelo nunquam defuit « motus eius; manente motu, nunqnam cessavit mundus producere « animalia et plantas. Substantia et motus sine initio mansit, ma- « net, et manebit sine fine. Ergo mundus sine initio mansit, manet, « et manebit sine fine » (MUNK).

(15) Già abbiamo fatto vedere più sopra, introduzione, nota 71, che la proposizione della quale si parla è fondata sopra l'interpretazione di un passo di Aristotile ammessa da Al-Farabì, ma che Ibn-Roschd dichiara erronea. Alberto il Grande (l. c., pag. 59) fa notare che questo quarto metodo non appartiene ad Aristotile, ma ai suoi commentatori greci ed arabi; ma egli s'inganna certamente contando anche Averroes tra quelli che l'ammisero (MUNK).

(16) Vale a dire: Se si ammettesse un Dio *creatore* del mondo, quel Dio non potrebb'essere l'agente assoluto in atto; un tal agente suppone l'eternità dell'azione, e, per conseguenza l'eternità del mondo. Vedi capo I, quarta *speculazione* (MUNK).

(17) Nelle edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, mancano alcune parole di questa ultima frase: i mss. hanno וזה כמו כן קשה מאד וזהו אשר צריך כל משכיל להתירו ולהראות סודו — (MUNK).

(18) Propriamente: *delle cose che invitano* o *chiamano* (MUNK).

(19) La parola המקרים, nelle edizioni della versione d'Ibn-Tibbon, è un errore; i mss. hanno המביאים — (MUNK).

(*a*) Vedi *Fisica*, lib. 8, § 12 (MARONI).

(*b*) Vedi Par. 1, cap. 69, nota 10 *a*. (MARONI).

Digitized by Google

(20) Vedi per es. trat. *Del Cielo*, lib. I.° alla fine del cap. 4: « Dio e la natura non fanno nulla d'inutile, nè invano ». Vedi anche *Delle parti degli animali*, lib. 4, cap. 13 (MUNK).

(21) Letteralmente: *Nè vi è estrema* (*perfezione*) *dopo di lui.* Ibn-Tibbon traduce: ואי אפשר טוב ממנו, *nè vi può essere cosa migliore.* Al Harizì traduce letteralmente: ואין אחריו תכלית — (MUNK).

(22) Letteralmente: *Nell'eternità che non cessa.* Nell'Ibn-Tibbon בענין אשר לא סר — Al-Harizì traduce: ולא חרש הרוש מקורם (MUNK).

(23) Nell'Ibn-Tibbon: אמש ברא העולם — Deve leggersi אתמול, come poco prima. אמש significa *ieri sera* (MARONI).

(24) Letteralmente: *E* (si procedette) *anche per via di argomentazione da ciò che è generalmente conosciuto o ammesso.* Questa frase non ha verbo, e si deve sottintendere *si procedette.* L'autore vuol dire che usarono il *sillogismo dialettico* (*a*) che ha per base il suffragio della totalità o della pluralità degli uomini, e che deriva non da principj di una verità assoluta, ma solo da *opinioni probabili.* Vedi ARISTOTILE, *Topici,* lib. 1.° cap. 1.° e vedi parte I, capo 2.°, nota 9 (MUNK).

(25) Cioè, la perpetuità del *Cielo.* Vedi Trat. *Del Cielo,* lib. 1, cap. 3: « Tutti gli uomini senza eccezione, hanno una nozione degli « Dei, e tutti attribuiscono alla divinità il luogo più alto, tanto i « Greci che i barbari, purchè credano l'esistenza degli Dei. In altri « termini: frammischiano e riuniscono l'immortale all' immortale, « poichè non potrebb'essere altrimenti. Se dunque esiste una cosa « divina come veramente esiste, ne risulta, che ciò che abbiamo « detto sulla prima esistenza dei corpi è certamente vera ». Averroes, nel suo gran commento (ediz. in fog., t. 5, fog. 9, col *b*), dice spiegando questo passo: « Et cum dixit quod sensus testatur rationi in hac ratione incoepit dare significationes ex *propositionibus famosis* apud plures gentes, etc. » (MUNK).

(26) Cioè, Aristotile (MARONI).

(27) Cioè, con dei sillogismi dialettici (MUNK).

(*a*) Vedi part. 1, cap. II, nota 9 *b* (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO QUINDICESIMO

In questo capitolo intendo provare che Aristotile non ha alcuna dimostrazione sopra l'eternità del mondo (considerata) secondo la sua opinione. Egli stesso non s' illude su ciò; voglio dire ch'egli stesso conosce come non abbia dimostrazione riguardo a questo, e che gli argomenti e le prove che allega sono quelle (solamente) che hanno più apparenza e verso le quali l'anima inclina maggiormente. Sono (infatti), come sostiene Alessandro, quelle che presentano meno dubbi; ma non si deve credere che un Aristotile abbia potuto prendere quei ragionamenti per una dimostrazione, poichè fu Aristotile stesso che insegnò agli uomini i metodi della (vera) dimostrazione, le sue regole (1) e le sue condizioni. Io m' impegnai a parlare di ciò, perchè i moderni seguaci di Aristotile pretendono ch'egli abbia *dimostrata* l'eternità del mondo. La maggior parte di coloro che presumono essere filosofi seguono in questa quistione l'autorità di Aristotile, credendo essere tutto ciò ch'egli disse una dimostrazione decisiva nella quale non sia alcun dubbio, ed anche trovano assurdo il contradirlo, o (supporre) che alcuna

Digitized by Google

cosa abbia potuto restargli occulta, o che abbia potuto ingannarsi in qualsiasi cosa. Perciò stimai opportuno di procedere con loro seguendone l'opinione e mostrar loro che Aristotile stesso non pretende dare una dimostrazione sopra questa quistione. Così, per esempio, egli dice nell'*Acroasis*: « Tutti i fisici che ci precedettero credettero il moto non essere nato nè dover perire, fuorchè Platone il quale credeva il moto essere nato e perituro ». Tali sono le sue parole (2). Ora, è evidente che se questa quistione fosse stata dimostrata con delle dimostrazioni rigorose, Aristotile non avrebbe avuto bisogno di appoggiarla all'opinione conforme degli antichi fisici (3), nè avrebbe avuto d'uopo di dire tutto quello che disse nello stesso luogo per mostrare l'assurdità di quelli che lo contradicono, e rendere spregevole la loro opinione; poichè, quando un'opinione è dimostrata, la sua verità non potrebbe aumentare, nè avvalorarsi la sua certezza pel comune accordo di tutti i savi, e (oltre a ciò) la sua verità non potrebbe diminuire, nè affievolirsi la sua certezza per la contradizione di tutti gli abitanti della terra.

Troverai anche che Aristotile, nel Trattato *Del Cielo e del Mondo*, dove comincia a provare che il cielo non nacque, nè perirà, si esprime così: « Noi dunque vogliamo, dopo ciò (4), fare anche delle ricerche sul cielo, e diciamo: credi tu che sia nato da qualche cosa, e che non lo sia? cha sia soggetto alla corruzione, o che non debba mai perire » (5)? Dopo aver fatto questa domanda, e volendo (come dice) riferire gli argomenti di quelli che dicono che il cielo *nacque* (6), continua coi se-

Digitized by Google

guenti termini : « Quando avremo fatto questo, le « nostre parole saranno accolte con più benevolenza « dai migliori speculatori ; particolarmente avendo « prima udite le argomentazioni degli avversari. « Poichè se, senza riferire gli argomenti dei nostri « avversari, noi dicessimo la nostra opinione ed i « nostri argomenti, sembrerebbero agli uditori « troppo deboli per essere accettati. Chi vuol giu- « dicare con verità non deve essere ostile a chi « lo contraddice ; sì anzi, deve essere benevolo ed « imparziale verso di lui, rendendo giustizia ai suoi « argomenti come ai proprj » (7).

Tali sono le parole testuali di quest'uomo. Ed ora, o voi tutti che siete pensatori ! vi è ancora, dopo questa dichiarazione preliminare, di che biasimare quest'uomo ? si crederà ancora, dopo tali parole, che abbia avuta una dimostrazione sopra questa questione ? Un uomo qualsiasi, e tanto più Aristotile, potrebbe mai pensare che una cosa che fu *dimostrata* potesse essere debolmente accolta se non fossero udite le argomentazioni di quelli che la contradicono ? Oltre di che, Aristotile, dichiarando che è una sua opinione (8) e che le sue prove non sono che argomentazioni (dialettiche), poteva forse ignorare la differenza che vi è tra le argomentazioni e le dimostrazioni, tra le opinioni che sembrano al pensiero forti o deboli e le cose dimostrative ? E finalmente, anche questa espressione oratoria d'*imparzialità verso l'avversario*, che aggiunge come per avvalorare la sua opinione ; vi è bisogno di tutto ciò nella dimostrazione ? No, certamente ; ma egli intese solo di mostrare essere la sua opinione più

Digitized by Google

vera di quella de'suoi avversari, o di coloro i quali pretendono che la speculazione filosofica conduca ad ammettere che il cielo sia soggetto alla nascita ed alla corrùzione, ma che tuttavia non sia stato mai (assolutamente) non esistente; o che sia *formato* (da qualche cosa), e che non perirà assolutamente (9); ed altre cose che riferisce di quelle opinioni.

E ciò è indubitatamente vero; poichè (in fatti) la sua opinione è più della loro vicina alla verità, quando cercano di argomentare dalla natura dell'esistenza. Ma noi non pensiamo così (10), come dichiarerò. Ma tutte le sètte, ed anche i filosofi, si lasciarono trarre dalle passioni, e vollero stabilire che Aristotile dimostrò questa quistione.

Forse, secondo la loro opinione, Aristotile fece una dimostrazione sopra questa quistione, senz'avvedersene egli stesso (11), talmente che non sarebbe stata considerata che dopo di lui! Quanto a me, credo fuor di dubbio che tutte le opinioni espresse da Aristotile sopra questi soggetti (ossia sopra l'eternità del mondo, sopra la causa dei vari moti delle sfere e sopra l'ordine delle Intelligenze) (credo) che tutto ciò, dissi, non sia suscettivo di dimostrazione. Neppure Aristotile ebbe mai il pensiero che questi ragionamenti potessero essere (considerati come) una dimostrazione; ma, come dice egli stesso, non abbiamo alcun mezzo di provare quelle cose con dei metodi dimostrativi (12), e non hanno per noi alcun principio da cui possiamo argomentare (13).

Già conosci il testo delle sue parole che è questo: « e ve ne sono (dei problemi) sopra i quali non

Digitized by Google

abbiamo argomenti, o che ci sembrano gravi; poichè ci è malagevole dirne il *perchè*, come, per esempio, la questione (14) se il mondo sia eterno, o no » (15). Tali sono le sue parole. Ma tu già sai come Abu-Nassar (Al-Farabi) abbia interpretato questo esempio, quale spiegazione ne abbia data, e come abbia respinta (l' idea) che Aristototile abbia potuto dubitare dell'eternità del mondo (16). Egli parla di Galeno (17) con supremo disprezzo, perche aveva detto, che è una quistione oscura per la quale non si conosce alcuna dimostrazione (18). Abu-Nassar crede essere una cosa chiara, evidente e suscettiva di una dimostrazione (rigorosa) che il cielo sia eterno e ciò che vi è dentro sia soggetto alla nascita ed alla corruzione.

In somma, da niuna delle maniere che abbiamo rapportate in questo capitolo, può essere confermata o distrutta o posta in dubbio un'opinione (19). Non abbiamo fatte quelle citazioni se non perchè sappiamo come la maggior parte di quelli i quali pretendono essere geni, sebbene non comprendano alcuna scienza, decidano sull'eternità del mondo, seguendo l'autorità di celebri savi che ne proclamarono l'eternità, e rigettaado le parole di tutti i profeti, perchè non sono concepite nello stile didascalico (20), ma in quello di una proclamazione in nome di Dio. In questa via (dei profeti) non sono guidati se non alcuni favoriti dall' intelligenza. Ciò che noi desideriamo (stabilire) riguardo alla *novità del mondo*, secondo l'opinione della nostra Legge, lo dirò nei capitoli seguenti.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO QUINDICESIMO

(1) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno וסתריו, che è un errore di stampa per וסרריו — (MUNK, Agg. e Corr.).

(2) L'autore, senza dubbio, allude al passo del libro 8.° (cap. 1) della *Fisica*, che già abbiamo citato (v. addietro, cap. 13, n. 16); ma la citazione non è testuale (MUNK).

(3) Letteralmente: *perché i fisici precedenti pensavano così* (MUNK).

(4) Le parole (arabe) בעד דלך, *dopo ciò*, non furono tradotte nella versione d'Ibn-Tibbon (MUNK).

(5) Vedi il Trat. *Del Cielo*, lib. 1, al principio del cap. 10 (*a*). Sarebbe inutile insistere sull'ordine della versione araba che Maimonide aveva dinanzi. Si vedrà in breve un esempio soprendente del modo onde parafrasava il testo greco (MUNK).

(6) Bisogna cancellare nella versione d'Ibn-Tibbon le parole: הויים נפסרים; i migliori mss. di quella versione hanno solo בהתהוות השמים In alcuni mss. tuttavia, si legge: בהיות השמים הויים נפסרים (MUNK).

(*a*) Ecco il passo di Aristolile, secondo la versione di S. Hilaire (v. par. 1, cap 58, n. 18 *b*): « Ciò posto, seguiteremo quel che precede ri-
« cercando se il cielo è creato o increato, e se è perituro o non perituro.
« Ma prima, esamineremo le ipotesi fatte dagli altri filosofi, poichè le di-
« mostrazioni delle opinioni contrarie diventano schiarimenti per le op-
« poste opinioni. Aggiungo che allora il sistema che noi stessi propor-
« remo dovrà inspirare molta maggiore fiducia, quando avremo udita la
« giustificazione delle obiezioni che possano levarsi a questo proposito.
« Assai meno ci converrebbe mostrare di decidere la quistione condan-
« nando gli assenti; poichè quelli che vogliono giudicare giustamente
« della verità delle cose, devono essere arbitri, non avversari » (v. nota 7) (MARONI).

Digitized by Google

(7) Letteralmente: *concedendogli ciò ch'egli concederebbe a sè stesso in quanto alla giustezza delle argomentazioni.* Si riconoscerebbe a mala pena, nella citazione letta testè, il testo greco a cui corrisponde (l. c.). e del quale ecco la traduzione letterale: « Quel che « sarà detto parrà più credibile a quelli che avranno udite prima « le giustificazioni delle ragioni contrarie, poichè sarebbe poco con- « veniente per noi il sembrare di giudicare in contumacia. In fatti, « quelli che vogliono pronunciare un giudizio quanto è possibile « vero, devono essere arbitri, non avversari ». Ma l'esattezza della citazione di Maimonide, secondo la versione araba, ci è garantita dalla versione arabo-latina, che, pur essa, parafrasò male i termini arabi. Vedi le Opere di Aristotile, Commenti di Averroè, ediz. in fog., t. 5.°, fog. 32, col. *d:* « Et nos cum hoc fecerimus, tunc sermo noster erit dignior ut recipiatur apud eos qui sunt bonae discretionis (vel considerationis in discretione ipsorum, vel intellectu); et maxime cum audierint rationes contradicentium primo. Et jam scimus quod cum nos dixerimus in aliquo, necesse est ut sic sit, aut sic visum est nobis, et cum hac opinione et necessitate non dixerimus rationes contradicentium in eis, tunc minus erunt recipiendae apud audientes ex distinguentibus propositionis signorum, et contemplationes intellectum; et oportet qui voluerit judicare vere, ut non sit contradicens. Et odiens eum qui contradicit: sed oportet esse diligentem ipsum et pacificum ei. Et ex pacificatione est ut concedat ei, sicut concederet sibi de sermonibus recte et de scientia apud terminos demonstrationum ». La versione latina del trat. *Del Cielo*, attribuita nell'ediz. stampata, a *Paolo Israelita* (*a*) è quasi identica con quella di Michele Scott (*b*), che trovasi in molti mss. della Bibl. imper. (MUNK).

(8) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hannno generalmente הרעת: si deve leggere רעת, senza articolo, come ha l'edizione *princeps* (MUNK).

(9) L'autore intende parlare di quelli che ammettono avere avuto il cielo un principio temporale, ma che sia stato formato di una materia eterna, e che quando perirà, tornerà a quella materia; ossia, che trovasi nella stessa condizione delle cose sublunari. Vedi cap. 13, Opinione 2.ª (MUNK).

(10) Vale a dire, noi non dividiamo l'opinione di Aristotile, benchè per un certo riguardo si avvicini alla verità (MUNK).

(*a*) Paolo Israelita, è Paolo di Burgos. Vedi part. 1, Introd., n. 37 *d* (MARONI).

(*b*) Michele Scott, scrittore che fiorì in Iscozia nel secolo XIII. Credesi morto nel 1291 (MARONI).

Digitized by Google

(11) Letteralmente: *senz'avvedersi che dimostrò*. L'autore dice ironicamente che, non avendo Aristotile date le sue prove per vere dimostrazioni, può essere ch'egli stesso non siasi avveduto di tutta la forza de'suoi argomenti (MUNK).

(12) Letteralmente: *che i metodi per trovare delle prove sopra queste cose, lasciano le loro porte chiuse dinanzi a noi* (MUNK).

(13) Vale a dire, non vi è in tutte queste cose alcun principio, alcun assioma, che possa servire per punto di partenza ad una dimostrazione (MUNK).

(14) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno מאמרנו, errore che rende tutto questo passo inintelligibile. Si deve leggere כמאמרנו, come hanno i mass. (MUNK, Agg. e Corr.).

(15) Vedi Topici, lib. 1, cap. 11: « Vi sono anche problemi dei quali non abbiamo spiegazione perchè sono gravi, e crediamo difficile saperne il perchè. È, per esempio, una questione ardua, il sapere se il mondo sia eterno o no, perchè sono quistioni che non possiamo cercare di risolvere ». (MUNK).

(16) Moisè di Narbona non conosceva più l'opera di Al-Farabi alla quale si allude qui. L'autore, dic'egli, si contenta di citarlo brevemente, perchè allora conosciutissimo; ma non ci pervenne (MUNK).

(17) Vedi parte 1.ª, Pref. nota 24 *c.* (MARONI).

(18) Vedi GALENO, *De Hippocratis et Platonis placitis*, lib. 9, cap. 7 (ediz. di Kuhn t. 5, p. 780), dove Galeno chiama oziosa ed inutile la questione se il mondo *nacque* o no (MUNK).

(19) L'autore parla del modo con cui si esprime Aristotile nei vari passi citati in questo capitolo, e vuol dire che non si può nulla inferire da quelle vaghe espressioni, per le quali l'*eternità del mondo* non è nè confermata, nè negata o posta in dubbio (MUNK).

(20) Letteralmente: *perchè il loro discorso non è nella via dell'insegnamento* (*metodico*) (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO SEDICESIMO

In questo capitolo ti esporrò quello che io credo riguardo a questa quistione (1), e quindi ti addurrò delle prove sopra quello che noi vogliamo (stabilire). Dico dunque, riguardo a tutto quello che spacciano i *Motècallemin*, i quali pretendono aver dimostrata la novità del mondo, che non accetto quelle prove, nè voglio illudermi dando a metodi sofistici il nome di *dimostrazioni*. Se un uomo pretende dimostrare una questione con dei sofismi, non fortifica, secondo me, la credenza a quella cosa che si cerca, sì anzi la indebolisce e dà motivo a contestare la cosa; poichè la nullità di quelle prove essendo divenuta manifesta, l'anima si ricusa di credere (2) quello che si cercò di provare (3). Meglio è che la cosa, sopra la quale non vi è dimostrazione, resti semplicemente nello stato di problema, o si accetti (tradizionalmente) uno dei due termini della contradizione. Già ti annunziai i metodi coi quali *Motècallemin* stabiliscono la novità del mondo (4), e chiamai la tua attenzione sopra la critica che fanno nascere. Così, tutto quello che Aristotile ed i suoi successori dissero per provare l'eternità del mondo, non è,

Digitized by Google

secondo me, una dimostrazione rigorosa; che anzi, non sono se non argomenti soggetti a gravi dubbi, come udirai (più avanti).

Io voglio mostrare che la novità del mondo, secondo l'opinione della nostra legge che già dichiarai, non è impossibile, e che tutte lo argomentazioni filosofiche, dalle quali sembra risultare che la cosa non sia come abbiamo detto (5); che tutti quei ragionamenti (dico) abbiano un lato onde si possano annullare ed impedire che sieno usati come argomenti contro di noi. Ciò essendo per me verificato, e questa quistione, (cioè, se il mondo sia eterno o creato), restando indecisa (6), accetto la soluzione data dalla *profezia* (7), che spiega delle cose alle quali non potrebbe arrivare la facoltà speculativa; poichè dichiareremo che la profezia non è cosa vana, neppure secondo l'opinione di chi ammette l'eternità (del mondo).

Dopo aver dichiarato che quello che noi sosteniamo è possibile, cercherò anche, con una prova speculativa, di farlo prevalere (8) all'altra (opinione); ossia, a far prevalere l'opinione della *creazione* a quella dell'*eternità*. E dichiarerò che, se siamo condotti a qualche conseguenza assurda ammettendo la *creazione*, (essi) sono spinti ad una più grande assurdità ammettendo l'*eternità*. Ora cercherò di presentare un metodo per distruggere le prove di tutti quelli che argomentano in favore dell'eternità del mondo.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO SEDICESIMO

(1) In questo capitolo l'autore considera tre opinioni riguardo alla questione della eternità o della novità del mondo. 1.° Quelli i quali credono che possa darsi una dimostrazione della novità del mondo, come fecero i *Motécallemin*, che pretesero dare delle prove, le quali non sono che sofismi; 2.° Quelli che credono potersi dare dimostrazione dell'eternità del mondo, come pretesero fare i commentatori di Aristotile; 3.° finalmente, quelli che, come l'autore, non ammettendo prove, nè dimostrazioni sopra tale quistione, credono tuttavia possibile la novità del mondo, ed accettano le dichiarazioni dei profeti. (MARONI).

(2) Letteralmente: *l'anima s' indebolisce nella credenza di ecc.* (MUNK).

(3) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno generalmente כאשר נעשה עליו הראיה; si deve leggere: באשר (con *Beth*) (MUNK, Agg. e Corr.).

(4) Vedi par. 1.ª, cap. 74 (MUNK).

(5) Cioè che il mondo non sia stato *creato* come noi diciamo, ma che sia eterno (MUNK).

(6) Il testo dice: *essendo possibile*, vale a dire, come in questa quistione l'una e l'altra delle due ipotesi sono possibili (MUNK).

(7) Letteralmente: *sarà da me accettata dalla profezia.* Anche qui l'autore si espresse in una maniera ellittica e poco logica poichè non è la questione ch'egli accetta, ma la soluzione (MUNK).

(8) Riguardo alla parola (araba) תרגיח, vedi par. 1.ª, capitolo 74 nota 32 (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

Ogni cosa nuova che nasce dopo non essere esistita (benchè esistesse la sua materia, la quale non facesse che spogliarsi di una forma e rivestirne un'altra) ha, dopo essere nata, compiuta, ed arrivata al suo stato definitivo, una natura diversa da quella che aveva al momento in cui nasceva e cominciava a passare dalla potenza all'atto, e diversa anche da quella che aveva prima di muoversi per passare all'atto (1). Così, per esempio, lo sperma della femmina, quando non è ancora che sangue nei vasi, ha una natura differente da quella che ha al momento del concepimento, quando fu toccato dallo sperma del maschio e che comincia a muoversi; ed anche la natura che ha in quel momento è differente da quella dell'animale perfetto dopo la sua nascita. Non si può in alcuna guisa argomentare dalla natura che ha una cosa, dopo essere nata, compiuta, ed arrivata definitivamente al più perfetto suo stato, per quello in cui si trovava quella cosa nel momento che si muoveva per nascere; nè si può argomentare dallo stato in cui si trovava al momento di muoversi

Digitized by Google

per quello in cui era prima di cominciare a muoversi. Chè se tu prendessi questo errore e persistessi a volere argomentare dalla natura di una cosa arrivata all'atto per quella che aveva essendo in potenza, ti nascerebbero dei gravi dubbi; onde cose che devono essere ti parebbero assurde e cose assurde ti parebbero dover essere.

Facciasi nell'esempio che abbiamo allegato la supposizione seguente (2): (supponiamo) che un uomo sia nato con un naturale perfettissimo (3); sua madre essendo morta dopo averlo allattato alcuni mesi, il marito (4) siasi occupato solo, in un' isola ritirata, a compiere l'educazione di quel fanciullo, finchè fosse allevato e divenuto intelligente ed istruito. Non avendo mai veduta alcuna donna, nè alcuna femmina degli altri animali, domandò un giorno ad uno degli uomini che erano con lui: « Come noi esistiamo, ed in qual modo fummo formati? » Quegli al quale la dimanda era stata diretta, gli rispose: « Ciascuno di noi fu formato nel ventre di un individuo della nostra specie, simile a noi, e che era una femmina avente la tal forma; ciascuno di noi era un piccolo corpo dentro il ventre, muoventesi, alimentantesi, crescente a poco a poco, vivente, sino che arrivato ad un tal limite di grandezza gli si aprì, nel basso del corpo (della donna) una porta per la quale apparve ed uscì, e dopo ciò non cessò di crescere sino che fosse divenuto come ci vedi ». Quel fanciullo orfano interrogherà necessariamente di nuovo e dirà: Quest' individuo di noi, quando era piccolo nel ventre, vivente muoventesi e crescente, mangiava? beveva? respirava dalla bocca

Digitized by Google

e dal naso? deponeva degli escrementi (5)? No, gli sarà risposto. Ma egli si affretterrà certo a negar ciò, e mostrerà l'impossibilità di tutte queste cose, che tuttavia sono vere (6), argomentando dall'essere perfetto arrivato al suo stato definitivo. Egli dirà: Se uno di noi fosse per qualche mese privo di respirazione morrebbe, ed i suoi moti cesserebbero; e come può immaginarsi che uno di noi possa restare per dei mesi in una densa membrana (7), chiusa nell'interno di un corpo e con ciò vivere e muoversi? Se uno di noi potesse inghiottire una passera, certamente, quella passera morrebbe appena arrivata nello stomaco, e tanto più nel basso ventre. Ciascuno di noi, se non prendesse alcun nutrimento dalla bocca e non bevesse, morrebbe certamente dopo alcuni giorni; e come un individuo potrebbe stare dei mesi senza mangiare nè bere? Se uno di noi, dopo essersi nutrito, non deponesse gli escrementi, morrebbe in pochi giorni con dolori violentissimi; e come questo avrebbe potuto stare dei mesi senza deporre gli escrementi? Se forassero il ventre ad uno di noi, egli morrebbe dopo alcuni giorni; come dunque potrebbe credersi che questo feto avesse il bellico aperto? E come, finalmente può essere ch'egli non apra i suoi occhi, nè stenda le sue mani, nè allunghi i suoi piedi, come voi pretendete, poichè tutte le sue membra sono in buono stato e non hanno alcun male? E così seguiterà i suoi ragionamenti (per provare) essere impossibile che l'uomo si formi in questo modo.

Esamina bene questo esempio e riflettivi o pensatore! e troverai essere uguale la condizione nella

Digitized by Google

quale noi siamo in faccia ad Aristotile. In fatti, noi tutti, seguaci di Mosè, nostro maestro, e di Abraham, nostro padre, crediamo che il mondo sia stato formato in una tal maniera, e siasi in un tal modo sviluppato (8), e che tal cosa sia stata creata dopo tal altra; ed Aristotile cerca contradirci, argomentando contro di noi dalla natura dell'essere arrivato al suo stato compiuto, perfetto ed esistente in atto, ma noi stessi gli affermiamo (9) che dopo essere arrivato al suo stato compiuto ed essere divenuto perfetto, non rassomiglia per nulla a quello che era al momento di nascere e che fu prodotto dal nulla assoluto. Quale argomento dunque si può trarre contro di noi da tutto quello che dice? Poichè quegli argomenti non colpirebbero se non chi pretendesse che la natura (stessa) di quell'essere, arrivato al suo stato definitivo, fosse prova che fu *creato;* ed io già ti feci conoscere che, quanto a me, non sostengo questo (10).

Ora comincerò a riprendere i principj dei suoi metodi (11), e ti mostrerò come assolutamente non ne risulti nulla per noi, che sosteniamo avere Iddio prodotto tutto il mondo dal nulla ed averlo formato (successivamente) sinchè divenne perfetto come lo vedi.

La materia prima, egli dice, non nacque, nè perirà; ed argomentando dalle cose nate e periture mostra essere impossibile che sia nata (12). E ciò è vero (13). Poichè noi non sosteniamo che la materia prima siasi formata, come l'uomo si forma dallo sperma, nè che debba perire, come perisce l'uomo divenendo polvere; si anzi noi sosteniamo

Digitized by Google

che Dio stesso l'abbia prodotta dal nulla, e che dopo la sua produzione sia qual è (14), ossia, che ogni cosa si formi da lei e che tuttociò che si è formato da lei ritorni a lei quando perisce. Essa non esiste priva di forma (15), ed è il termine della nascita e della corruzione. Quanto a lei, non nacque (*da* qualche cosa), come nasce tutto ciò che si forma da lei, nè perirà (*in* qualche cosa), come perisce ciò che perisce in lei; si anzi è una cosa *creata*, e quando il suo creatore vorrà la ridurrà al nulla puro ed assoluto.

La stessa cosa diremo del moto; poichè argomentarono dalla natura del moto per provare che non nacque, nè perirà (16). E ciò ancora è vero (17); poichè noi sosteniamo non potersi immaginare che, dopo essere esistito il moto colla sua natura invariabile e fissa, abbia potuto, nella sua universalità, essere soggetto alla nascita ed alla corruzione, come i moti parziali che nascono e periscono (18). Lo stesso ragionamento si applica a tutto ciò che è inerente alla natura del moto (19). Così, quando dice del moto circolare che non ha principio, ciò è vero (in questo senso) che dopo la *produzione* del moto sferico, che si muove circolarmente, non potremmo immaginarci nel suo moto alcun principio (20).

Altrettanto diremo pure della *possibilità* che deve precedere tutto quello che nasce (21); poichè ciò è necessario solo in quest'universo (perfettamente) stabilito, dove tutto quello che nasce, non nasce che da un altro essere. Ma la cosa prodotta dal *nulla* non indica, nè pei sensi, nè per l'intel-

Digitized by Google

ligenza, alcuna cosa (anteriore), in guisa che dovesse essere preceduta da una possibilità.

E finalmente ragioneremo nello stesso modo sopra (quello che dice) che nel cielo non vi è *contrarietà* (22). Anche questo è vero: solo (è da notarsi) che noi non diciamo che il cielo si sia formato, come si formano il cavallo ed il palmizio, e (per conseguenza) non diciamo che essendo *composto*, debba perire, come le piante e gli animali, per la contrarietà che vi esisterebbe (23).

Il fondamento della cosa è quello che abbiamo detto, (cioè) che essendo l'essere nel suo stato compiuto e perfetto, non si potrebbe argomentare dal suo stato attuale pel suo stato (in cui era) (24) prima della sua perfezione. Non troviamo nulla di assurdo in ciò che dicono essersi il cielo formato prima della terra, o la terra prima del cielo (25), o che il cielo fosse prima senza gli astri, o (che esistesse) una tale specie di animali senza un'altra; poichè tutto ciò si applica all'epoca nella quale questo complesso (dell'universo) fu formato. Avviene come nell'animale al tempo della sua formazione, che il cuore si forma prima dei testicoli, come si vede chiaro, le vene prima delle ossa, quantunque, nel suo stato perfetto, alcuna delle sue membra non esista indipendentemente da tutte le altre, senza le quali la conservazione dell'individuo è impossibile. Bisogna anche ammettere tutto ciò, se si prenda il testo (della Scrittura) nel suo senso letterale, benchè non sia così, come sarà dichiarato quando ci estenderemo sopra questo proposito (26). È d'uopo che tu faccia ben attenzione a questo soggetto (27);

Digitized by Google

poichè è un gran muro che edificai intorno alla Legge e che la circonda per proteggerla contro le pietre che le sono lanciate. Se Aristotile, ossia chi adotta la sua opinione, argomentasse contro di noi, dicendo: Poichè non si può trarre alcuna prova da quest'universo (compiuto), come sapete voi stessi, che fu *creato* e che vi era un'altra natura (28) che lo creò (29)? noi risponderemmo: Ciò non ha alcun rapporto col nostro scopo attuale (30). In fatti, non vogliamo ora stabilire che il mondo sia stato creato; ma solo vogliamo mostrare essere possibile che sia stato creato, nè si potrebbe dimostrare la falsità di questa asserzione, argomentando dalla natura dell'universo, colla quale non ci mettiamo in opposizione (31). Stabilita che sia la possibilità di quest'asserzione come abbiamo dichiarato, cercheremo poscia di far prevalere l'opinione della *creazione.* Non resterebbe dunque a questo riguardo (altro mezzo per confutarci) che di provare l'impossibilità della creazione del mondo, non dalla natura dell'universo ma da quello che l'intelligenza giudica essere necessario riguardo a Dio; cioè, i tre metodi dei quali già ti parlai precedentemente e coi quali cercarono provare l'eternità del mondo, prendendo Iddio per punto di partenza (32). Io ti mostrerò nel capitolo seguente, in qual modo possiamo metterli in dubbio, sicchè non ne possa risultare alcuna prova. —

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO DICIASSETTESIMO

(1) Vedi parte 1.ª, cap. 55, nota 7 (MUNK).

(2) Letteralmente: *supponi dunque, riguardo a ciò che abbiamo dato per esempio, che ecc.* Nella versione d' Ibn-Tibbon, invece di וננית, i mss hanno, più esattamente, והנה La supposizione che fa l'autore si riferisce all'esempio della formazione del feto citato prima (MUNK).

(3) La parola araba פטרה״ significa *naturale*, *disposizione naturale che si arreca nascendo.* Vedi appendice del *Morè ha-Morè*, p. 149 (prima nota sul cap. 2 della prima parte). Le parole arabe כאמל אלפטרה״ furono parafrasate, nella versione d' Ibn-Tibbon, שלם בכוח המוטבע באדם perfetto nella *conoscenza innata nell'uomo*; ma molti mss. hanno semplicemente שלם היצירה, *perfetto di creazione*; così Al Harizì: שלם הבריאה — (MUNK.)

(4) Il testo arabo ha אלרֻגל, *l'uomo*, ed Ibn-Tibbon intende con queste parole il padre del fanciullo. Egli traduce (ediz. *princeps*): ונפרד אביו לבדו להשלים וכו׳ (*a*). In molti mss. del testo arabo, si legge אלרגאל in plurale, *gli uomini*; questa lezione è adottata da Ibn-Falkira, che traduce: ונפרדו אנשים להשלים וכו׳ — *ed alcuni uomini si occuparono soli a compiere, ecc.* Questa lezione, egli dice, è confermata da quello che è detto un poco più avanti che il fanciullo interrogò *un degli uomini che erano con lui*, senza che si parli del padre. Vedi l'Appendice del *Morè ha-Morè* p. 154. Al-Harizì traduce nello stesso modo: והתעסקו אנשים, *degli uomini si occuparono.* L'autore veramente, non si espresse con tutta la chiarezza desiderabile: forse volle dire che il padre si recò con alcuni servi in un' isola solitaria per compiervi l'educazione di suo figlio (MUNK).

(*a*) Nell'edizione di Sabionetta leggesi: ואביו לבדו השלים גדול הנולד ההוא (MARONI).

Digitized by Google

(5) Nell' Ibn-Tibbon : ויוצא. — Deve leggersi ויוציא, *mandava fuori*, cioè, degli escrementi (MARONI).

(6) Letteralmente : *e stabilirà la dimostrazione contro tutte queste cose vere,* (per mostrare) *che sono impossibili* (MUNK).

(7) Ibn-Tibbon ha: כיס סתום, *una borsa chiusa.* Questa traduzione fu biasimata con ragione da Ibn-Falkira (App. del *Morè ha-Morè,* p. 154), il quale fa osservare che la parola araba ספיק non significa *chiuso,* ma *forte*, *grosso* o *denso.* Al-Harizì ha כלי קשה — (MUNK).

(8) Letteralmente: *che fu tale da tale* (*a*) ossia, che ebbe una forma che si sviluppò da un'altra (MUNK).

(9) Nell' Ibn-Tibbon: אשר נורה לו אנחנו שהוא אהר וכו', ed eccone il senso, secondo il commento dell' Efodi: noi stessi ammettiamo, come vere, le cose dette da Aristotile, in quanto si riferiscono alla natura dell'essere esistente in atto, perfetto, compiuto; ma lo stato dell'essere compiuto, come è ora, differisce molto dallo stato dell'essere quando il mondo fu prodotto; e quindi non si può argomentare dal suo stato attuale per quello che era prima (MARONI).

(10) Vale a dire: questi argomenti hanno qualche valore contro coloro che, come alcuni dei *Motècallemin,* vogliono provare che il mondo fu *creato* argomentando dallo stato dell'universo come è ora compiuto; ma noi crediamo la *creazione del mondo* perchè annunziata in nome di Dio (vedi cap. 15, verso la fine), e vogliamo solo provarne la possibilità: e quindi gli argomenti di Aristotile non hanno alcun valore per noi (MARONI).

(11) L'autore intende parlare dei metodi coi quali Aristotile dimostra l'eternità del mondo e che sono annoverati nel cap. 14 (MUNK).

(12) Vedi cap. 14, 2.° metodo (MUNK).

(13) Vale a dire: è vero, in fatti, come dice Aristotile, ch'essa non nacque *da alcuna cosa*, ma nulla c'impedisce di ammettere che sia uscita dal nulla assoluto (MUNK).

(14) In altri termini: essa è quale deve essere per rispondere all'idea di *materia prima;* poichè, dopo essere uscita dal nulla, è assolutamente senza forma (MUNK).

(15) Vale a dire: benchè nel nostro pensiero sia una materia senza forma, non esiste in realtà che colla forma; poichè immediatamente dopo la sua produzione le forme vi si succedono incessantemente e le une subentrano alle altre (MUNK).

(16) Vedi cap. 14, metodo 1.° (MUNK).

(*a*) Nell'Ibn-Tibbon והיה כך מכך (MARONI).

Digitized by Google

(17) Ossia, noi possiamo accordare questo, senza che ne risulti una prova contro il nostro sistema della *creazione* (MUNK).

(18) Letteralmente: *poichè noi sosteniamo che, dopo che il moto esistette secondo la natura sopra la quale fu fissato, non è imaginabile che abbia potuto nascere e perire per una nascita totale e per una corruzione totale, come nascono i moti parziaali che nascono, e come periscono i moti parziali.* L'autore si espresse in un modo confuso e poco chiaro. Il senso è: ammettiamo con Aristotile che il moto universale del mondo sia di natura tale che non abbia potuto nascere da un moto anteriore che l'abbia fatto passare dalla potenza all'atto come avviene nei moti parziali, per esempio, in quello degli animali. Ma non concludiamo da ciò che il moto universale sia eterno; poichè, se è vero che non potè avere per causa un moto anteriore, potè tuttavia avere un principio ed essere creato da Dio. È in questo senso che Alberto il Grande confuta il primo metodo di Aristotile, e riepiloga la sua confutazione in queste parole: « Et de hac via constat, per antedicta, quod non probat motum non incepisse per creationem, sed quod non incepit per mutationem et motum ». Vedi *Summa theologiae*, pars. 2.ª, tract. 4, quaest. 4, partic. 3 (opp. t. 18, pag. 58 col. *b*) (MUNK).

(19) L'autore intende parlare del *tempo*, di cui pure si parla in quel primo metodo.

(20) L'autore confuta qui, brevemente, un argomento tratto dal moto *circolare* della sfera celeste. Questo moto non avendo un punto di partenza, pretesero poter concludere da ciò che debba essere eterno. Quest'argomento non è compreso nei *metodi* del cap. XIV (MUNK).

(21) Vedi cap. 14 al 4.° metodo (MUNK).

(22) Vedi cap. 14 al 3.° metodo (MUNK).

(23) L'autore vuol dire: Noi accordiamo ad Aristotile che nel cielo qual'è non vi siano contrarietà per le quali debba perire e che per conseguenza, non abbia potuto nascere come nascono le cose sublunari; ma neppure diciamo che come queste sia *nato* e composto; nè risulta dalla tesi di Aristotile che Dio non abbia potuto *crearlo*, facendolo uscire dal nulla in una semplicità assoluta (MUNK).

(24) Le parole הנמצא לו che sono aggiunte qui nelle edizioni della versione d'Ibn-Tibbon non si trovano nei mss. di quella versione nè in quella di Al-Harizì (MUNK).

(25) L'autore allude certamente alla disputa tra la scuola di Hillel e quella di Sciammai (*a*) rapportata nel Talmud di Bab. trat. *Haghiga*, fog. 12 a (MUNK).

(*a*) *Hillel* e *Sciammai*, furono due grandi Dottori palestinesi che fiorirono in Gerusalemme nel tempo che regnava Erode il Grande, cento

Digitized by Google

(26) Vedi più avanti cap. 30, dove l'autore spiega estesamente varie minute cose della creazione (MUNK).

anni prima della caduta del secondo tempio. Il primo era *Preside* del Sinedrio (נשיא); il secondo *Assessore.* (אב בית דין). Questi due Dottori erano di umore e carattere bene diverso. Hillel, mansuetissimo, era animato, nell' interpretazione delle leggi, da uno spirito di dolcezza e di tolleranza: Sciammai, intollerante anzi che no, applicar voleva la Legge con severità ed in tutto il suo rigore. Essi tuttavia, malgrado la diversità di carattere, insegnavano le stesse dottrine e gli stessi principj religiosi, nè furono di diversa opinione che in tre e quattro quistioni (v. Talmud di Bab., *Sciabbath*, fog. 15 a).

Quanto alle loro scuole (בית שמאי e בית הלל), delle quali tanto fu parlato, disse bene il Luzzatto (*Lezione di Storia Giudaica*, Sez. 14 pag. 231), che, nè Hillel, nè Sciammai, nè altri dei Dottori misnici tennero propriamente una scuola. Hillel e Sciammai, come pure tutti gli altri capi del Sinedrio, sedevano in certe ore del giorno a decidere unitamente ai loro colleghi intorno ai dubbi, alle cause, ai riti dei quali erano richiesti. In faccia ai membri del Sinedrio sedevano dei giovani d'integra condotta e bene istruiti, che dicevansi *discepoli* (תלמידים), perchè dalle discussioni e dalle decisioni dei Dottori, acquistavano ogni giorno nuovi lumi per essere poscia idonei a sedere tra i Dottori del Sinedrio. Quindi Hillel non aveva propriamente dei *discepoli*, che fossero esclusivamente fuori, come non ne aveva Sciammai. Poterono tuttavia avere e l'uno e l'altro, fra gli uditori, delle persone che, maggiormente ammirando i talenti e le maniere dell'uno o dell'altro, lo seguissero anche fuori del Sinedrio, per tesoro del suo sapere.

Ecco l'origine delle due scuole Beth-Hillet e Beth-Sciammai, le quali furono discordi in tante quistioni rituali, senza che questa discordia avesse esistito tra Sciammai ed Hillel. Questi due capi del Sinedrio, avendo lasciati dei discepoli che non avevano avuto agio d'istruirsi abbastanza sotto di loro, come dissero nel Talmud: תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן (v. Talmud di Bab. *Sota* f. 47, e *Sanhedrin*, f. 88); al presentarsi di casi dubbii, vale a dire intorno ai quali non avevano avuto occasione di udire l'opinione dei due maestri, seguirono, nel dare la loro decisione gli uni lo spirito di tolleranza e di dolcezza che avevano ammirato in Hillel, gli altri lo spirito di severità e di rigore che avevano osservato in Sciammai. Quindi quelli furono detti seguaci di Hillel, questi di Sciammai, sebbene tutti egualmente fossero stati uditori di entrambi quei maestri, e sebbene le opinioni che li dividevano, non fossero mai state ammesse da quei due dottori, i quali, come già si è detto, non furono discordi che riguardo a pochissime questioni, che sono notate nel Talmud.

Del resto, per quanto fossero differenti le loro opinioni (nelle minute applicazioni delle leggi, non mai ne' punti principali), pure tuttavia si trattavano scambievolmente con fraterna amicizia, nè si astenevano dal contrarre matrimoni tra loro (v. Talmud di Babilonia, *Zebamoth*, fog. 14).

Digitized by Google

(27) Vale a dire, al soggetto trattato nel presente capitolo, che ha per iscopo di mostrare che gli argomenti di Aristotile non provano nulla contro la *creazione* (MUNK).

(28) Vale a dire un essere di una natura differente, ossia, la Divinità (MUNK),

(29) La maggior parte delle edizioni ebraiche hanno הוותו o הויתו: si deve leggere הווהו (ossia הוהו), come ha l'edizione *princeps* (MUNK, Agg. e Corr.).

(30) Nella versione d'Ibn-Tibbon la parola araba רומנא, *desiderio, sforzo,* fu tradotta מחשבתנו, *il nostro pensiero* Ibn-Falkira (l. c.) fa osservare che si deve tradurre השתרלותנו. — Al-Harizì ha בקשתנו (MUNK).

(31) L'autore allude al rimprovero ch'egli stesso diresse ai *Motécallemin*, cioè che il loro sistema è in opposizione aperta colle leggi della natura. Vedi par. 1.ª cap. 71 (MUNK).

(32) Vedi cap. 14, metodi 5, 6 e 7 (MUNK).

Nel Talmud di *Haghiga*, oltre l'opinione di Beth-Sciammai che prima fu creato il cielo e poscia la terra, e quella di Beth-Hillel, che crede il contrario; recasi l'opinione di altri Dottori, che sieno stati creati ad un tratto (MARONI).

Digitized by Google

CAPITOLO DICIOTTO

Il primo metodo di cui parlano è quello col quale pretendono stabilire che, secondo noi (1), Dio sarebbe passato dalla potenza all'atto, quando avesse agito in un certo momento e non in un altro (2). Sarà facilissimo confutare questa obiezione (3): In fatti, non si può ragionare in tal modo (4) se non (quando si tratti) di una cosa che sia composta di una materia nello stato di *possibilità* e di una forma. Senza dubbio, se un tal corpo agisce colla sua forma dopo non aver agito, vi fu in lui qualche cosa in potenza che passò all'atto, e per conseguenza, ebbe bisogno di un efficiente; poichè questa è una proposizione dimostrata, per le cose dotate di materia. Ma quello che è incorporeo ed immateriale, non ha nella sua essenza alcuna *possibilità* e tutto ciò che è in lui è perpetuamente in atto. Non gli si può dunque applicare questo ragionamento, nè per lui è cosa impossibile che talora agisca e talora non agisca. Per l'essere *separato*, non è questo un cangiamento, nè un passaggio dalla potenza all'atto. Noi ne abbiamo una prova nell'*intelletto attivo*, che, secondo l'opinione di Aristotile e de' suoi se-

Digitized by Google

guaci è *separato*, e che, tuttavia, talora agisce e talora non agisce, come dichiarò Abu-Nassar nel suo trattato dell' *Intelletto* (5). Egli si espresse quivi in questi termini: « È cosa evidente che l' *intelletto attivo*, non agisce perpetuamente; si anzi, talora agisce e talora no ». Ecco testualmente ciò ch'egli dice, ed è evidentemente la verità. Ma, benchè sia così, non si dice tuttavia che l' intelletto attivo sia soggetto a cangiamento, nè che dopo essere stato agente in potenza, lo sia divenuto in atto, perchè abbia fatto in un dato momento quello che prima non aveva fatto; poichè non vi è alcun rapporto tra i corpi e ciò che è incorporeo; non vi è alcuna somiglianza (tra di loro) nè al momento dell'azione nè al momento in cui si astengono dell'agire. Se l'azione delle forme materiali e quella dell'essere *separato* sono (l'una e l'altra) chiamate *azioni*, ciò non è che per omonimia, e perciò, se l'essere *separato* non compie in un dato momento l'azione che compirà più tardi, non ne risulta ch'esso sarà passato all'atto come troviamo nelle forme materiali.

Forse alcuno potrà credere che in ciò che dico vi sia del sofisma: Se, dirassi, l' intelletto agisce necessariamente in un dato momento, e non agisce in un altro momento, non è per una cosa che sia inerente alla sua essenza, si, per la disposizione delle materie; ma l'azione si esercita perpetuamente sopra tutto ciò che è *disposto*, e se vi è qualche cosa che impedisca l'azione, ciò viene dalla *disposizione* della materia; non dall' intelletto stesso (6). Colui che pensa così (7) sappia bene che non abbiamo voluto far conoscere la causa per la quale Iddio operò in un dato momento e non in un altro, e ci-

Digitized by Google

tando questo esempio, non ne abbiamo concluso (8) che, siccome l'intelletto attivo, che è *separato*, agisce in un tempo e non agisce in un altro, debba essere lo stesso di Dio (9). Non abbiamo detto questo nè abbiamo fatta questa conclusione; e se avessimo fatto ciò, sarebbe stato veramente un sofisma. Noi anzi ne abbiamo concluso, (e questa è una conclusione vera) che, sebbene l'intelletto attivo, il quale non è un corpo, nè una forza in un corpo, agisca in un dato momento e non compia la stessa azione in un altro momento, qualunque ne sia la causa, non si dice perciò ch'esso sia passato dalla potenza all'atto, nè che vi sia stata nella sua essenza una *possibilità*, nè finalmente, che abbia bisogno di un efficiente che lo faccia passare dalla potenza all'atto (10).

Così, è allontanata da noi questa grave obiezione che ci fu fatta da coloro i quali sostengono l'eternità del mondo; poichè siccome noi crediamo che Dio non sia un corpo, nè una forza in un corpo, non è soggetto a *cangiamento*, agendo dopo non avere agito.

Il secondo metodo è quello con cui si conchiuse l'eternità del mondo dal non esservi riguardo a Dio nè bisogni, nè alcuna cosa che sopravvenga, nè ostacoli (11). La soluzione di questa obiezione è difficile e sottile; eccola. Sappi che ogni agente il quale abbia una volontà e che agisca per una ragione qualsiasi, deve necessariamente talora agire e talora non agire, in ragione degli ostacoli o dei bisogni che sopravvengono. Così, per esempio, un uomo che voglia possedere una casa, tuttavia non la fabbrica, per degl'impedimenti (che incontra),

Digitized by Google

o perchè non abbia pronti i materiali, o perchè pure avendoli non possano (12) ricevere la forma per mancanza d' istrumenti. E talvolta potrebbe anche avvenire che (l'uomo) avesse i materiali e gl' istrumenti, e tuttavia non fabbricasse, perchè, non avendo mestieri di abitazione, non volesse edificare; ma quando gli sopravverranno degli accidenti come il caldo o il freddo, che lo costringeranno a cercarsi un ricovero, allora vorrà fabbricare. È dunque chiaro che gli accidenti sopravvenuti cangiano la volontà, e che gli ostacoli si oppongono alla volontà in guisa che non possa agire. Ma tutto questo non avviene, se non quando le azioni abbiano per causa una cosa estranea alla volontà stessa.

Ma, quando l'azione non ha assolutamente altro scopo che quello di obbedire ad una volontà, quella volontà non ha d'uopo di un movente (estraneo); nè (in questo caso) è necessario che chi ha la volontà, pur non avendo ostacoli, agisca sempre; poichè non vi è uno scopo esteriore che lo faccia agire, onde sia costretto ad agire quando non abbia ostacoli a raggiungere quello scopo, poichè, in questo caso l'azione obbedisce alla sola volontà.

Alcuno forse potrebbe obiettare (e dire): Tutto ciò è vero; ma anche questo talora *volere* e talora non *volere* non è un cambiamento? (13) A ciò risponderemmo. No; poichè quello che costituisce la vera idea della volontà, è il volere e non volere. Ora, se quella volontà appartiene ad un essere materiale, e, quello che da lei si cerca è uno scopo esteriore, sarà una volontà soggetta al cangiamento in ragione degli ostacoli e di ciò che possa soprav-

Digitized by Google

venire; ma la volontà dell'essere *separato* che non è per alcun modo determinato da alcuna cosa, non è soggetto al cangiamento, e se ora vuole una cosa e domani ne vuole un altra, ciò non costituisce un cangiamento nella sua essenza, nè esige un altra causa (fuori di lei), come non vi è cangiamento nell'agire talora e talora non agire, come abbiamo dichiarato. Sarà spiegato ancora (più avanti) (14), come per sola omonimia si applichi il nome di *volontà* tanto alla nostra (volontà) quanto a quella dell'essere separato, e che non vi è alcuna somiglianza tra le due volontà. Così, è distrutta anche questa obiezione, ed è chiaro che non risulta per noi da questo metodo nulla d'inammissibile (15). È questa la cosa, che, come ben sai, vogliamo (ottenere).

Il terzo metodo è quello col quale si vuol provare l'eternità del mondo (ragionando) così: Quando la (divina) sapienza decide che una cosa debba apparire, essa apparisce (16); ora, essendo la sapienza di Dio eterna come la sua essenza quello che ne deriva deve (pure) essere eterno (17). Ma questo è un ragionamento debolissimo; poichè, siccome noi ignoriamo perchè la sua sapienza volle che le sfere fossero nove, nè più, nè meno; che il numero delle stelle fosse quello che è, nè più, nè meno; e (che non fossero) più grandi, nè più piccole, così ignoriamo perchè la sua sapienza, ad un'epoca (relativamante) recente, fece sì che l'universo esistesse dopo non avere esistito (18). Tutto si conforma alla sua sapienza perpetua universale ed immutabile; ma noi ignoriamo affatto la legge di quella sapienza e ciò ch'essa esige (19). Poichè,

Digitized by Google

secondo la nostra opinione, anche la volontà si conforma alla sapienza; tutto (in Dio) è una sola cosa, ossia, la sua sapienza è la sua essenza, poichè non ammettiamo gli attributi (20). Molto saprai di questo soggetto, quando parleremo della Provvidenza (21). Così, mediante questa considerazione, cade anche quest'assurdità (che ci si vuol attribuire) (22).

Quanto a ciò che Aristotile dice che i popoli, nei tempi antichi, credevano di comune accordo, che gli angioli abitassero nel cielo, e che anche Dio fosse in cielo (23), cosa che dice pure il senso letterale dei testi (sacri), questo non può servire di prova per l'eternità del mondo, com' egli vuole, ma ciò fu detto per provare che il cielo c' indica l'esistenza delle Intelligenze separate, che sono gli esseri spirituali e gli angioli, e che anche c' indica l'esistenza di Dio, che lo mette in moto e che lo governa come dichiareremo. Ed anche mostreremo come non vi sia alcuna prova che ci dimostri l'esistenza del Creatore, secondo la nostra opinione (24), meglio di quella tratta dal cielo; ed esso, come già abbiamo detto, prova anche, secondo l'opinione dei filosofi, che esiste un essere che lo mette in moto, e che questo essere non è un corpo, nè una forza in un corpo.

Dopo averti dichiarato come ciò che affermiamo sia ammissibile, e (almeno) non sia cosa impossibile come pretendono quelli che sostengono l'eternità (del mondo), ti mostrerò, nei capitoli seguenti, che la nostra opinione è preferibile secondo i principj speculativi, e ti manifesterò le conseguenze assurde dell'altra opinione (25).

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO DICIOTTO

(1) Letteralmente: *è quella per la quale noi saremmo costretti secondo la loro opinione, ed ammettere che, ecc.* (MUNK).

(2) Vedi cap. 14 metodo 5.° (MUNK).

(3) Letteralmente: *la confutazione di questo dubbio è evidentissima* (MUNK).

(4) Letteralmente: *questa cosa non risulta ecc.* ossia: il ragionamento col quale si vuol concludere che l'agente, il quale talora agisce e talora non agisce, dovette necessariamente passare dalla potenza all'atto, quel ragionamento, dico, non può applicarsi che ad un corpo composto di materia e di forma (MUNK).

(5) L'autore vuol parlare di un piccolo trattato di Al-Farabi, intitolato כתאב אלעקל ואלעקולאת, e che fu pubblicato in latino col titolo: *De Intellectu et intellecto (vedi Melannges, ecc.*, pag. 350, ed ivi, n. 2. Il passo citato dall'autore trovasi verso la fine di quel trattato. Recentemente un giovine rabbino tedesco, Michele Rosenstein, pubblicò, come *tesi* di Dottorato, la versione ebraica di quell'opuscolo, accompagnata da una traduzione latina e di alcune note: *Abu-Nassar Al-Farabii de intellectu intellectisque commentatio*, ecc., Breslan 1858, in 8.° (MUNK).

(6) Vedi par. 1.ª cap. 68 nota 24 (MUNK).

(7) Vale a dire: colui il quale crede che argomentando dall'*intelletto attivo*, io abbia fatto un ragionamento sofistico, e che non vi sia analogia tra quell'intelletto e Dio (MUNK).

(8) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno ולא אחייבנו; si deve leggere: חייבנו, come hanno i mss. (MUNK, Agg. e Corr.).

(9) L'autore vuol dire: Dalla somiglianza che abbiamo stabilita tra Dio e l'intelletto attivo non abbiamo concluso, che l'azione nell'uno e nell'altro dipenda dalla disposizione della materia, e che l'azione di Dio possa, come quella dell'intelletto attivo, essere tal-

Digitized by Google

volta interrotta dagli ostacoli che sopravvengono nella materia. Vedi par. 1, l. c., dove l'autore dice che Dio è sempre *intelletto in atto*, e che la sua percezione non ha alcun impedimento, nè da sè stesso nè da altra parte. Vedremo più avanti che la causa per la quale Iddio creò in un tale momento, Maimonide la cerca unicamente nella volontà divina (MUNK).

(10) L'autore non compiè affatto il suo pensiero, e bisogna sottintendere ciò che segue: Per conseguenza, anche Dio potè non agire da tutta l'eternità e potè creare il mondo ad una certa epoca senza che perciò si abbia alcun appoggio per sostenere che, creando il mondo, sia passato dalla potenza all'atto, il che supporrebbe un efficiente anteriore a lui (MUNK).

(11) Vedi cap. 14 metodo 6 (MUNK).

(12) Ibn-Tibbon traduce ולא יבא; Ibn-Falkira (*Morè ha-Morè*, Append. pag. 154) fa osservare con ragione che bisognerebbe dire ולא יוכן, o ואינו נאות. Nella 3.ª parte, cap. 8, Ibn-Tibbon traduce più esattamente: החמר הנאות — (MUNK).

(13) Vale a dire: Se volesse supporsi che Dio abbia creato il mondo ad una data epoca, avendo voluto allora ciò che prima non aveva voluto, non sarebbe questo un attribuirgli il cangiamento? (MUNK).

(14) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno התבאר, al passato; ma si deve leggere יתבאר al futuro, come hanno i mss. (MUNK).

(15) Vale a dire, che da questo secondo metodo non si può trarre alcuna conclusione per combattere il nostro sistema e dimostrarne l'inammissibilità (MUNK).

(16) Vale a dire: tutto ciò che la sapienza divina decide deve avvenire immediatamente; poichè quello ch'essa decide è necessario e non può un solo istante non esistere.

(17) Vedi capo 14 metodo 7 (MUNK).

(18) Letteralmente: *come ignioriamo la sua sapienza la quale volle che. . . . . così ignoriamo la sua sapienza in ciò che (Dio) fece esistere ecc.* (MUNK).

(19) La versione d'Ibn-Tibbon che ha: דרך החכמה ההיא ומשפטה; non è esatta. Al-Harizì traduce più esattamente: חק החכמה ההיא וחיובה (MUNK).

(20) L'autore vuol dire: Non possiamo neppur dire che la sapienza di Dio sia determinata dalla sua volontà, o *viceversa* poichè secondo noi, la volontà e la saggezza, in Dio sono una sola cosa, essendo l'una e l'altra la sua stessa essenza. Vedi par. 1.ª, cap. 53 (MUNK).

Digitized by Google

(21) Vedi parte 3.ª, cap. 13 e 17; e parte 1.ª cap. 69 (MUNK).

(22) Vale a dire, l'assurdità che ci si vuol attribuire implicitamente con quest'ultima dimostrazione dell'eternità del mondo (MUNK).

(23) Vedi cap. 14, in fine (MUNK).

(24) Ossia, secondo l'opinione che ammette un Dio creatore (MUNK).

(25) Letteralmente: *Ciò che si deve attribuire di assurdità alla sua opinione* (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO DICIANNOVESIMO (1)

Risulta evidentemente dal sistema di Aristotile, come dal sistema di tutti quelli che professano l'eternità del mondo, che, secondo lui, quest'universo emanò dal Creatore *per necessità*, che Dio è la causa e questo mondo l'effetto, e che, per conseguenza, esso è *necessario* (2). Come non si potrebbe dire di Dio perchè esista, nè come esista *così*, ossia, *uno* ed incorporeo, così non si potrebbe dire dell'universo nel suo complesso perchè esista, nè come esista così (a quel modo che lo veggiamo) poichè è necessario che tutto ciò esista *così*, (ossia) la causa ed il suo effetto; ed è impossibile per ambedue di non esistere, o divenire diversi da quello che sono. Risulta quindi da questa opinione, che ogni cosa debba necessariamente conservare sempre la natura che ha, e che niuna cosa possa, in nessun modo, cangiare di natura. Secondo questa opinione il cangiamento di natura di un essere qualsiasi è cosa impossibile, e, per conseguenza, tutte queste cose non poterono nascere pel proponimento di un essere avente un' intenzione e che abbia liberamente voluto che fossero *così;* poichè, se fossero nate

Digitized by Google

per un tal proponimento, non sarebbero esistite *così*, prima che quel proposito fosse stabilito (3). Ma, secondo la nostra opinione, è chiaro che le cose sono per effetto di un proponimento non per necessità. Potrebbe dunque avvenire che chi fece il proponimento le cangiasse e facesse un altro proposito. Ciò tuttavia non potrebb'essere in un senso assoluto, un proponimento *qualsiasi;* poichè vi è una natura dall'impossibile che è stabile e che non potrebb'essere distrutta (4), come dichiareremo. Io voglio, in questo capitolo, mostrarti, con delle prove che si avvicinano alla *dimostrazione*, che quest'universo (5) c'indica necessariamente un Creatore agente con intenzione (6), senza che perciò io voglia impegnarmi (7) a ciò che intrapresero i *Motècallemin*, distruggendo la natura dell'essere e proclamando l'atomo, la perpetua creazione degli accidenti e tutto ciò che ti dichiarai dei loro principj, solo a fine di stabilire la *determinazione* (8). Non devi credere che anch'essi abbiano detto quel che io ti dirò ma è tuttavia indubitato ch'essi mirarono allo stesso mio scopo. Anch'essi dunque parlano delle cose delle quali io parlerò, a fine di stabilire la determinazione; ma per loro, se una pianta è piuttosto rossa che bianca, piuttosto dolce che amara, è una *particolarizzazione* come quella del cielo avente la figura che ha piuttosto che la figura quadrata o triangolare (9). Essi stabilirono la *determinazione* colle loro proposizioni che già conosci (10), ed io invece stabilirò la determinazione, dove occorra, mediante proposizioni filosofiche prese dalla natura dell'essere.

Digitized by Google

Esporrò questo metodo, dopo aver posto il seguente principio: tutte le volte che una materia è comune a delle cose che differiscono tra loro in qualsiasi maniera, dovette necessariamente esservi, fuori di quella materia comune, una causa la quale abbia fatto che quelle cose avessero le une una qualità, le altre un'altra, o piuttosto (dovettero esservi) tante cause quante cose differenti vi sono. È questa una proposizione riguardo alla quale sono concordi i sostenitori dell'eternità (del mondo) e quelli della creazione. Dopo aver posto questo principio, comincio la dichiarazione di ciò che già era nel mio pensiero, (discutendo) in forma di domanda e risposta, sopra l'opinione di Aristotile.

Noi facciamo prima ad Aristotile la seguente domanda: Già ci dimostrasti che tutte le cose sublunari hanno una sola materia, comune a tutte; quale è dunque la causa della diversità delle specie che esistono quaggiù, e quale è la causa delle diversità degl'individui di ciascuna di quelle specie? Sopra questo egli ci risponderà: La diversità è causata, dall'essere le cose composte di quella materia differenti di *temperamento* (11). Quella materia comune ricevette da prima quattro forme, ciascuna delle quali è accompagnata da due *qualità* (12), e mediante quelle quattro *qualità* diviene gli elementi di ciò che ne è composto (13); poichè (gli elementi) si mischiano prima pel moto della sfera celeste, e poscia, avendo formato una mescolanza temperata (14), la diversità sopravviene nelle cose mescolate che sono composte (degli elementi) a gradi diversi di caldo, di freddo, di umidità e di

Digitized by Google

siccità. Da questi diversi mescolamenti (15), essa (la materia) acquista delle disposizioni diverse per ricevere delle forme diverse, e quelle forme stesse la dispongono a ricevere altre forme, e così di seguito. La materia (substratum) di una sola forma specifica ha una grande estensione di quantità e di qualità, ed è in ragione di quella estensione che vi è una varietà d'individui della medesima specie, come fu dichiarato nella scienza fisica. Tutto ciò è vero ed evidente per chi sia retto in sè stesso e che non voglia illudersi. —

Quindi rivolgeremo ancora ad Aristotile quest'altra domanda: Se è vero che il temperamento degli elementi sia la causa che disponga le materie a ricevere le forme diverse, cosa fu che dispose quella materia prima in guisa che una parte ricevesse la forma di *fuoco*, ed un'altra la forma di *terra*, e ciò che è fra quei due (divenisse atto) a ricevere la forma di *acqua* e di *aria?* Poichè il tutto ha una materia comune, cosa fu dunque che rese la materia della terra più propria alla forma di *terra*, e la materia del *fuoco* più propria alla forma di *fuoco?* A ciò Aristotile farà la seguente risposta: Ciò fu cagionato dalla differenza dei luoghi (16); poichè sono essi che producono nella materia unica disposizioni diverse. La parte che è più vicina alla circonferenza ricevette da lei un' impressione di sottigliezza e di moto rapido, e si avvicina alla sua natura, talmente che così preparata, ricevette la forma di *fuoco;* ma a misura che la materia si allontana dalla circonferenza (e che è) più vicina al centro, diviene più densa, più consistente e meno

Digitized by Google

luminosa; allora si forma terra, e, per la stessa ragione, *acqua* ed *aria*. Devè necessariamente essere così; poichè sarebbe assurdo (il dire) che questa materia non fosse in un luogo, o che la circonferenza stessa fosse il centro e *viceversa*. Fu questa dunque la cagione ond'essa dovette assumere forme *particolari* diverse, ossia, che la dispose a ricevere forme diverse.

E finalmente, gli domanderemo ancora: La materia della circonferenza, ossia del cielo, è quella stessa degli elementi? No, egli risponderà; sì anzi, è un'altra materia ed ha altre forme (17). Se si dà il nome di *corpi*, tanto ai corpi di quaggiù quanto a quelli (di lassù), ciò non è che per omonimia, come dichiararono i moderni (18). Tutto ciò fu dimostrato.

Ascolta ora, o lettore di questo trattato, ciò che io dico.

Già sai come Aristotile abbia dimostrato, potersi inferire la differenza delle forme dalla differenza delle azioni (19). Ora, siccome i moti dei quattro elementi sono in linea retta, ed il moto della sfera celeste è circolare, si riconosce (tosto) come la materia di quelli non sia quale la materia di questa e ciò è una verità risultante dalla speculazione fisica. Ma, poichè troviamo anche che quelli (gli elementi) che hanno i moti in linea retta differiscono di direzione, muovendosi gli uni verso l'alto, gli altri verso il basso e che quegli stessi i quali si dirigono verso la stessa parte hanno il moto più o meno rapido o lento, si riconosce ch'essi differiscono di forme. Così si riconobbe che gli elementi sono quattro (20). È con un'argomentazione assolutamente

Digitized by Google

simile che giungiamo a conchiudere che tutte le sfere hanno una stessa materia; poichè tutte si muovono circolarmente. Ma in quanto alla *forma*, le sfere differiscono le une dalle altre (21); giacchè una si muove dall'oriente all'occidente, ed un'altra dall'occidente all'oriente (22), ed in oltre, i moti differiscono nella rapidità e nella lentezza. Dobbiamo dunque rivolgergli (cioè ad Aristotile) ancora la seguente domanda: Poichè tutte le sfere hanno una materia comune, ed in ciascuna di esse il substratum ha una forma particolare che non è quella delle altre, chi fu dunque che *distinse* questi *substrata* e li dispose a ricevere delle forme diverse? Vi è, oltre la sfera, altra cosa a cui possa attribuire questa *particolarizzazione*, fuori di Dio altissimo?

E qui deggio chiamare la tua attenzione sopra la grande profondità di Aristotile e sopra la sua straordinaria comprensione, e (farti osservare) quanto lo abbia certo impacciato questa obiezione, e quanto siasi sforzato di uscirne con dei mezzi nei quali (la natura del) l'essere, non gli veniva in aiuto. Poichè, sebbene non abbia mentovata questa obiezione, è tuttavia evidente, dalle sue parole, che desidera presentarci sistematicamente la esistenza delle sfere, come fece per quello che è al di sotto della sfera celeste (23), in guisa che tutto avvenga per una necessità fisica, non per l'intenzione di un essere che segua lo scopo che vuole e che *determina* (le cose) (24), in qualsiasi maniera che gli piaccia. Ma non vi è riuscito, nè giammai vi riuscirà. Egli cerca dare ragione: 1.° perchè il

Digitized by Google

moto della sfera parte dall'oriente e non dall'occidente (25); 2.° perchè le sfere hanno il moto, le une rapido, le altre lento, il che dipende dall'ordine della loro posizione dirimpetto alla sfera superiore (26); 3.° perchè ciascuno dei sette pianeti ha molte sfere, e questo gran numero (di stelle fisse) è in una sola sfera (27). Egli cerca indicare le cause di tutto ciò, a fine di presentarci la cosa (come) seguente un ordine fisico (esistente) per necessità. Ma, non gli venne fatto nulla di tutto questo; poichè, se tutto quello ch'egli ci espose riguardo alle cose sublunari è sistematico e conforme a ciò che esiste (realmente), e di cui sono manifeste le cause, e se puossi dire che tutto vi avvenga per una *necessità* (risultante) dal moto e dalle forze della sfera celeste, non potè (tuttavia) dare alcuna ragione evidente per tutto quello che disse riguardo alla sfera celeste, nè la cosa si presenta in una forma sistematica, in guisa che si possa sostenerne la *necessità*. In fatti, veggiamo che talora le sfere che hanno il moto più rapido sono al di sopra di quelle che hanno il moto più lento, talora quelle che hanno il moto più lento sono al di sopra di quelle che hanno il moto più rapido, e talora finalmente hanno i moti eguali, sebbene sieno le une al di sopra delle altre (28). Vi sono ancora altre cose che (divengono) difficilissime, se vogliansi considerare col sistema della *necessità* (29), e consacrerò loro un capitolo particolare di questo trattato.

Insomma, Aristotile riconoscendo senza dubbio la debolezza de'suoi discorsi (31) per motivare queste cose ed indicarne le cause, cominciò queste ricerche

Digitized by Google

dalle seguenti parole: « Vogliamo ora esaminare accuratamente due quistioni che è necessario esaminare, e ne diremo quello che la nostra intelligenza (32), la nostra scienza e la nostra opinione comportano; ma niuno deve per questo apporci tracotanza ed audacia. Ciascuno deve anzi ammirare la nostra passione ed il nostro zelo per la filosofia e quando esaminiamo quistioni grandi e nobili (33) e che giungiamo a dar loro una soluzione alquanto solida, l'uditore deve provarne un grande piacere e gioirne » (34). Tali sono le sue proprie parole. È dunque chiaro ch'egli riconosceva indubitatamente la debolezza di quei discorsi; tanto più che la scienza delle matematiche era ancora imperfetta al suo tempo, nè sapevasi allora quello che oggi sappiamo riguardo ai moti della sfera celeste. Sembrami che, se Aristotile disse, nella *Metafisica*, doversi supporre un'*intelligenza separata* per ciascuna sfera, fu per questa ragione medesima, (cioè) affinchè vi sia una cosa che dia un moto particolare ad ogni sfera (35); ed io ti mostrerò com'egli non abbia guadagnato nulla con questo.

Quanto a ciò che disse nel testo che ho citato « quello che la nostra intelligenza, la nostra scienza e la nostra opinione comportano », te ne spiegherò il senso; poichè non lo vidi (dichiarato) da alcuno dei commentatori. Colle parole *la nostra opinione*, indica il sistema della *necessità*, ossia, l'opinione dell'eternità del mondo. Le parole *la nostra scienza* indicano quella cosa evidente sopra la quale tutti sono concordi, (cioè) che ciascuna di queste cose (celesti) ha necessariamente una causa, nè avviene

Digitized by Google

per semplice caso. Le parole *la nostra intelligenza*, significano: la nostra impotenza ad indicare in un modo affatto perfetto le cause di simili cose; ma egli pretende poterne dire *qualche cosa*. È in fatti, quello che fa; poichè ciò che dice della rapidità del moto universale, e della lentezza che ha la sfera delle stelle fisse, prendendo (il suo moto) una direzione opposta, è un ragionamento strano e sorprendente (36). Così egli dice che, quanto più una sfera è lontana dall'ottava, tanto più il suo moto dev'essere rapido; tuttavia non è sempre così, come ti ho dichiarato (37). Ed ancora vi è di più grave, che vi sono anche delle sfere al di sotto dell'ottava che si muovono dall'oriente all'occidente; converrebbe quindi che quelle le quali si muovono dall'oriente all'occidente fossero (ciascuna d'esse) più rapide di quelle che sono al di sotto, e che (generalmente) quelle il moto delle quali parte dall'oriente fossero più rapide, quanto più fossero vicine al moto diurno della nona (38). Ma, come già ti feci sapere, la scienza astronomica non era al suo tempo quello che è oggi.

Sappi che, secondo la nostra opinione, noi che professiamo (39) la novità del mondo, tutto ciò è facile e va bene (d'accordo) coi nostri princìpi; poichè diciamo che vi è un essere *determinante*, che, per ogni sfera determinò, come volle, la direzione e la rapidità del moto, ma che noi ignoriamo il modo di quella sapienza che fece nascere queste cose in questa maniera. Se Aristotile fosse stato capace di darci la ragione della diversità del moto delle sfere, in modo che tutto fosse in armonia

Digitized by Google

colla loro reciproca posizione, come credeva, sarebbe stata cosa maravigliosa, ed allora la causa di ciò che vi è di particolare (in ciascuna sfera), sarebbe stata in questa diversità di moti, come è la causa della diversità degli elementi nella loro posizione (rispettiva) tra la circonferenza ed il centro (dell'universo) (40). Ma la cosa non fu così regolata, come già ti dichiarai.

La maniera di esistere degli astri, rende ancora più evidente l'esistenza della *determinazione* (41) nella sfera celeste, talmente che alcuno non potrebbe trovargli altra causa determinante (42), se non che il proponimento di un essere agente con intenzione. In fatti, la sfera essendo sempre in moto e l'astro restando sempre fisso (43), ciò prova che la materia degli astri non è quella stessa delle sfere. Già Abu-Nassar (Al-Farabi), nelle sue glosse sopra l'*Acroasis* si espresse nei termini seguenti: « Tra la sfera e gli astri vi è una differenza; poichè la sfera è trasparente, e gli astri non lo sono; e la causa di ciò è, che tra le due materie e tra le due forme vi è una differenza quantunque *piccola* ». Tali sono le sue parole. Ma, io non dico *piccola*, sì anzi (dico) che differiscono *molto*; poichè ne traggo la prova, non dalla trasparenza, ma dai moti. È dunque chiaro per me che vi sono tre materie e tre forme: 1.° dei corpi, che, in se stessi, sono sempre in riposo; e sono i corpi degli astri; 2.° i corpi che sono sempre in moto; e sono i corpi delle sfere; 3.° dei corpi che talora si muovono, talora sono in riposo; e sono gli elementi. Ora vorrei sapere ciò che potè riunire insieme queste due materie (44) (45)

Digitized by Google

tra le quali vi è un'estrema differenza, come a me pare, o (almeno) una piccola differenza (46), come disse Abu-Nassar; e chi fu che preparò questa unione? In somma, due corpi diversi, uno dei quali è fissa nell'altro, senza esservi mescolato, e trovandosi, anzi, circoscritto in un luogo particolare di quello e fortemente attaccato, (tutto ciò) senza il proponimento di un essere agente con intenzione sarebbe una cosa assai sorprendente (47). Ma sono ancora più sorprendenti quelle stelle numerose che si trovano nell'ottava (sfera), tutte (a forma di) globi, gli uni piccoli, gli altri grandi; qui una stella, là un'altra (in apparenza alla distanza di un cubito), qui dieci (stelle) agglomerate insieme, colà un grande spazio senza nulla. Quale è dunque la causa che distingue particolarmente questa parte con dieci stelle e quell'altra priva di stelle? Il corpo della sfera, finalmente, è un solo corpo semplice, senza diversità; per quale causa dunque una parte della sfera conviene all'astro che vi si trova, piuttosto che un'altra? Tutto questo, come tuttociò che è della medesima specie, sarebbe inverosimile, o piuttosto si avvicinerebbe all' impossibile, se si ammettesse che tutto venisse da Dio per necessità come pensa Aristotile. Ma, ammettendo che tutto sia dovuto al proponimento di un essere agente con intenzione e che lo fece così, non resta più nulla da stupire (48), nè assolutamente nulla d' inverosimile; nè più vi è luogo da scrutare, se pure tu non domandassi: quale fu la causa di questo *proponimento*.

Digitized by Google

Ciò che si conosce, in somma, è, che tutto questo avvenne per una ragione che non conosciamo, ma che non è un'opera inutile, nè dovuta al caso. In fatti, tu sai che le vene ed i nervi di ogn' individuo, cane o asino (49), non sono opera del caso nè fortuitamente hanno una tale misura, nè per semplice caso una vena è grossa ed un'altra sottile un nervo (50) si distende in molti rami ed un altro non si distende così, uno discende direttamente ed un altro si ripiega sopra sè stesso; poichè nulla di tutto ciò avvenne se non per qualche utilità la necessità della quale già si conosce. Come dunque un uomo intelligente potrebbe imaginare che la posizione di questi astri, le loro misure, il loro numero ed i moti della loro varie sfere (51) fossero senza ragione, o l'opera del caso? Non vi è certo da dubitare che alcuna di quelle cose non sia necessaria secondo il proponimento di quello che agì con intenzione, ed è ben difficile il concepire che l'ordine di queste cose sia l'effetto di una (cieca) necessità, non di un proponimento.

Non vi è, secondo me, pel *proponimento* prova più grande della varietà dei moti delle sfere e gli astri fissi nelle sfere; e perciò troverai che tutti i profeti presero gli astri e le sfere per prova della necessaria esistenza di un Dio. Ciò che la tradizione narra, riguardo ad Abraham, della sua osservazione degli astri, è ben noto (52). Isaia, dice, per chiamare l'attenzione sopra le prove che se ne possono trarre: « *Alzate gli occhi vostri verso il cielo e vedete; chi creò queste cose? ecc.* » (Isaia, 11, 26).

Digitized by Google

Così Geremia disse: « *Quegli che fece i cieli* » (53). Abraham disse: *Il Signore Dio del cielo* » (Genesi, 24, 7), ed il principe dei profeti: « *Quegli che sormonta i cieli* » (Deut. 33, 26), come abbiamo spiegato (54). E questa, in fatti, una vera prova, nella quale non è nulla di dubbioso. Mi spiego: Poichè sono al di sotto della sfera celeste tante cose diverse, sebbene la loro materia sia *una* come abbiamo esposto, tu puoi dire che ciò che le *particolarizzò* furono le forze delle sfere e le diverse posizioni della materia dirimpetto alla sfera celeste, come c'insegnò Aristotile. Ma, in quanto alle diversità che esistono nelle sfere e negli astri, chi potè *particolarizzarle* se non Dio? poichè, se alcuno dicesse (che furono) le intelligenze separate non avrebbe nulla guadagnato con quest'asserzione. In fatti, le intelligenze non sono corpi, che possano avere una posizione dirimpetto alla sfera; e (ciò posto) perchè quel moto di desiderio (che attira ogni sfera) verso la sua *intelligenza separata* (55), una sfera lo farebbe verso oriente ed un'altra verso occidente? Credi tu che un' intelligenza sia alla parte occidentale ed un'altra alla parte orientale? Perchè ancora una (sfera) sarebbe più lenta ed un'altra più rapida senza che vi fosse in ciò un seguito (regolare) in rapporto colla loro distanza (rispettiva) le une dalle altre (54), come tu sai? Bisognerebbe dire necessariamente che la natura stessa di una sfera e la sua sostanza avesse reso necessario ch'essa si muovesse verso una tal parte e con un tal grado di velocità e che il risultato del suo desiderio fosse una tal cosa (ottenuta) in una tale maniera. Ed è, in fatti

Digitized by Google

quello che dice Aristotile e che proclama chiaramente (57).

Eccoci ritornati al nostro punto di partenza, e diciamo: Poichè tutte (le sfere) hanno una sola materia; cosa dunque può fare che si distinguano le une dalle altre per una natura particolare (58), e che le une abbiano un desiderio producente una specie di moto, opposto al desiderio delle altre producente un'altra specie di moto? Non è indispensabilmente necessaria una cosa che le *particolarizzi?*

Questa considerazione ci condusse ad esaminare due quistioni. L'una (è questa): si può conchiudere dall'esistenza di questa diversità che tutto si faccia necessariamente pel proponimento di un essere avente un' intenzione, e non *per necessità?* La seconda domanda (è questa): Supposto che tutto ciò sia dovuto al proponimento di un essere avente un' intenzione e che abbia così particolarizzate le cose, si può conchiudere da ciò che tutto sia stato creato dopo non avere esistito? oppure, non se ne deve trarre questa conseguenza ed ammettere anzi che questa *particolarizzazione* sia avvenuta da tutta l'eternità (59)? poichè quest'opinione (60) fu professata anche da alcuni di quelli che ammettono l'eternità (del mondo). Darò principio nei seguenti capitoli, a queste due domande e ne dichiarerò quello che è necessario.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO DICIANNOVESIMO

(1) L'autore comincia qui le prove dirette che si possono allegare in favore della creazione *ex nihilo;* egli combatte il sistema di Aristotile, secondo il quale, tutto seguirebbe nell'universo una legge eterna ed immutabile e mostra che, particolarmente nei moti delle sfere celesti, non si potrebbe disconoscere l'azione di una volontà libera, agente con intenzione e non *per necessità.* Maimonide mostra le inverosimiglianze che risultano dal sistema di Aristotile, ed insiste particolarmente sulle difficoltà che presentano alcuni passi del trattato *del Cielo.* Questo capitolo è uno dei più importanti nella discussione impresa da Maimonide contro i peripatetici. Moisè di Narbona avendo risposto a molte objezioni dell'autore ed avendo quindi affievolito, agli occhi di alcuni contemporanei, l'effetto che doveva produrre questo capitolo; Isacco Abrabanel lo spiegò in un commento particolare accompagnato da molte dissertazioni. Questo commento intitolato שמים חדשים, *i Cieli nuovi*, era restato inedito; e fu pubblicato, per la prima volta, da Wolf Heidenheim, Rodelheim 1828, in 4.° (MUNK).

(2) Vedi parte 1.ª, cap. 69 (MUNK).

(3) Letteralmente: *prima che alcuno se le proponesse*, o *prima che fossero l'oggetto del proponimento;* ossia, l'intenzione la quale volle che le cose fossero in tale e tal modo, quantunque potessero essere altrimenti, doveva necessariamente precedere quelle cose, e, per conseguenza, non sarebbero state sempre come ora sono (MUNK).

(4) Vale a dire: Vi sono delle cose che naturalmente sono impossibili e che non dipende da Dio il cangiarle, poichè è della loro stessa natura di essere impossibili, come, per esempio, la riunione dei contrari nello stesso soggetto e nello stesso momento, o la costruzione d'un quadrato, la cui diagonale sia uguale ai lati. Vedi par. 3 di quest'opera cap. 15, ed al di sopra cap. 13 (MUNK).

Digitized by Google

(5) Nell' Ibn-Tibbon: שמציאותנו זאת « *Che questo universo ecc.* (MARONI).

(6) Letteralmente : che è (*o che esiste*) *pel proponimento di un* (*essere*) *avente un' intenzione* (MUNK).

(7) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon la parola על, dopo שאעמום, è un errore di stampa e deve leggersi עלי (MUNK, Agg. e Corr.).

(8) Letteralmente: *dei loro principj che non si sono sforzati di esporre che per far trovare la determinazione.* L'autore vuol dire che tutte le proposizioni dei *Motècallemin* tendono solo a stabilire essere la volontà divina che *determina* ogni cosa nell'universo. Riguardo al senso della parola *determinazione,* vedi par. 1.ª, cap. 74, metodo quinto, e quivi, n. 23, a. La versione d' Ibn-Tibbon è qui assolutamente inintelligibile: essa ha: השתדלתי להציעו להמציא הביאור אשר אכמנם Ibn-Falkira (*Morè ha-Morè*, pag. 100) traduce più esattamente: אשר השתדלו להציעם להמציא הסנול; e così Al Harizì: להציעם כדי להמציא ההגבלה Si vede dalle note critiche d' Ibn-Falkira (App. p. 154) che anche i mss. d' Ibn-Tibbon avevano הביאור, come più avanti: וכונו בהם הביאור (MUNK).

(9) Letteralmente: *Solo quanto ad essi, non vi è differenza per loro, tra la particolarizzazione di questa pianta pel color rosso ad esclusione della bianchezza, o per la dolcezza ad esclusione dell'amarezza e la particolarizzazione del cielo per quella figura che ha ad esclusione della figura quadrata e triangolare.*

In altri termini: Essi non fanno differenza tra le cose sublunari sottoposte a certe leggi fisiche che ne spiegano le proprietà particolari, ed i corpi celesti, le particolarità dei quali non possono tutte spiegarsi con una legge naturale, ed in cui si riconosce la volontà di Dio, la quale preferì liberamente un tale stato di cose ad un altro (MUNK).

(10) Vale a dire: con delle proposizioni che negano ogni legge della natura ed ogni causalità, ed attribuiscono le particolarità di tutte le cose tanto sublunari che celesti, all'intervento diretto ed immediato della Divinità. Vedi particolarmente la 6.ª proposizione dei *Motecallemin* (par. I, cap. 73) (MUNK).

(11) Nell' Ibn-Tibbon: שנוי מזג המורכבות מן החמר ההוא dall'arabo אמתזג Vedi nota 14 e par. I.ª cap. 72, nota 15 (MARONI).

(12) Sono le forme dei quattro elementi, ciascuno dei quali ha due *qualità:* il fuoco è caldo e secco, l'aria è calda ed umida, l'acqua è fredda ed umida, la terra è fredda e secca. Vedi *Melanges de philosophie juive et arabe*, pag. 88, nota 1, ed i passi di Aristotile e di Galeno che quivi sono indicati (MUNK).

Digitized by Google

(13) Vale a dire: colle quattro qualità, che, riunite a due a due costituiscono le quattro forme degli elementi, la materia diviene un quadruplo corpo elementare per tutto ciò che si compone di quella materia (MUNK).

(14) Il verbo (arabo) אכתלט significa *frammischiarsi*, ossia, formare una mescolanza confusa, ed invece אמתזג, indica una mescolanza, nella quale gli elementi sono ripartiti ovunque, con una eguaglianza perfetta, una mescolanza eguale e proporzionata (MUNK).

(15) Ibn-Tibbon ha: והיו בהם באלו המזגים וכו'. Sembrami che, per errore, Ibn-Tibbon abbia posto anche qui il plurale. Io credo che ei dovesse tradurre questo passo così: והיו בו(בחמר) באלו המזגים המתחלפים הכנות מתחלפות ובצורות החם גֵּכ יהיה מוכן לקבל צורות אחרות La parola ובצורות si trova nei mss.; la lezione והצורות, che hanno le edizioni, aumentò ancora la confusione, talmentechè questo passo è affatto inintelligibile nella versione di Ibn-Tibbon. La confusione è ancora maggiore nella versione di Al-Harizì che ha: ויעשו בהם אלה הממסכים המתחלפים הכונות (leggi הכנוש) מתחלפות מוכנות לקבל צורות אחרות (MUNK).

(16) Ossia, delle diverse regioni occupate dai quattro elementi. Vedi par. I.ª, cap. 36, nota 7 (MUNK).

(17) Vedi par. I.ª, cap. 58, nota 18, e questa seconda parte, Introd. nota 68. Vedi anche par. I.ª cap. 76 (MUNK).

(18) Secondo Abravanel, l'autore allude ai commentatori di Aristotile, e particolarmente a Temistio (*a*). Questi aveva fatto osservare che la definizione che Aristotele dà del *corpo*, cioè, che è una cosa la quale ha lunghezza, larghezza e profondità (trat. *del Cielo*, lib. 1, cap. 1). non si applica esattamente ai corpi celesti; poichè, questi essendo di una semplicità assoluta, non vi si possono determinare le dimensioni, come nei corpi sublunari, per la forma corporale sopravvenuta alla materia, ma vi si trovano sempre in atto e sono inerenti alla loro materia. Sono dunque dimensioni di un'altra natura formante dei corpi di un'altra natura, e per conseguenza solo per omonimia i nomi di *dimensione* e di *corpo* sono applicati ugualmente al cielo ed alle cose sublunari. Vedi Abravanel שמים חרשים, fog. 4 (MUNK).

(19) Come già fu detto (cap. 12), i corpi non agiscono gli uni sopra gli altri che mediante la loro forma. Tutte le volte dunque che vi è una differenza nell'azione rispettiva che esercitano alcuni corpi, si deve supporre che le loro forme sieno differenti (MUNK).

(*a*) Vedi parte I.ª, cap. 68, nota 9 *g* (MARONI).

Digitized by Google

(20) Vedi Aristotile, trattato *del Cielo*, lib. 4 e 5 (MUNK).

(21) Letteralmente: *Ma la forma di ogni sfera differisce dalla forma dell'altra sfera* (MUNK).

(22) Gli antichi, credendo la terra immobile e non ammettendo, in generale, la sua rotazione intorno al suo asse (*Almagesto*, 1, b), dovettero cercare di spiegare in un'altra maniera come avvenga che il sole e tutti i pianeti compiano, in ventiquattr'ore, intorno alla terra, un moto da oriente ad occidente, opposto ai moti diversi che loro sono proprj e che compiono in periodi più o meno lunghi, trasportandosi da occidente ad oriente, verso le sfere delle stelle fisse che arrivano più tardi al meridiano. Credevasi dunque, che solo la sfera superiore, chiamata la sfera diurna, avesse un moto naturale da oriente ad occidente, nel quale trascinasse con sè le sfere dei sette pianeti; il che non impedisse queste ultime di compiere il loro proprio moto periodico da occidente ad oriente. Vedi *Almagesto*, lib. 1, cap. 7, e parte 1.ª di quest'opera cap. 72 nota 8. Quanto alla sfera diurna, alcuni tra gli Arabi l'identificano con quella delle stelle fisse; altri ne fanno una nona sfera priva di stelle, Vedi al di sopra capitolo 4.° nota 21 (MUNK).

(23) Letteralmente: *com'egli ci ordinò l'esistenza di ciò che è al di sotto della sfera.* Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno גלגל הירח, *la sfera della luna;* ma i mss. hanno semplicemente הגלגל, e così tutti i mss. arabi אלפלך (MUNK).

(24) Letteralmente: *e per la determinazione di un determinante.* Vedi par 1.ª cap. 74 nota 23 (MUNK).

(25) L'autore intende parlare della sfera superiore, che, come si è veduto, si muove da oriente ad occidente. Egli allude evidentemente ad un passo del trat. *del Cielo* lib, 2.° cap. 5 dove Aristotile cerca indicare la ragione perchè il cielo si muove da sinistra a destra. Come, dic'egli, nei moti diretti (degli elementi), quello che si dirige verso l'alto è il più nobile, così è, nei moti circolari delle sfere celesti, quello che si dirige avanti o verso la destra. Sembra dunque che Aristotile parli qui piuttosto del moto dei pianeti che di quello del cielo superiore; poichè, *avanti* o *verso la destra*, significa *verso l'oriente.* Vedi *ivi*, cap. 2: « Il principio di circonvoluzione « del cielo essendo il punto dove si levano gli astri, è pure la destra; « e la sinistra è il punto dove gli astri tramontano ». Ma l'asserzione di Maimonide è fondata sulla versione araba, che, come si vede dalla versione araba-latina, aveva sensibilmente alterato il testo greco. L'ultima frase del capitolo 5 « (Il meglio quì, è di avere un « moto semplice, un moto indefettibile e che si diriga verso il luogo « più importante e più nobile) » è parafrasata così nella versione

Digitized by Google

araba-latina (fog. 55, col. b): « Melius enim et nobilius est ut coelum moveatur semper sine cessatione, et quod motus eius sit *ex nobilissimo locorum*, quod est dextrum. *Manifestum est igitur quare coelum movetur ex oriente ad occidentem, et non e converso* » (MUNK).

(26) Vedi *ivi*, cap. 10, dove Aristotile dice, che, tra le sfere dei pianeti aventi un moto opposto a quello del cielo superiore, quella che le è più vicina ha il moto più lento, quella che ne è più lontana ha il moto più rapido, e così il moto degli astri è, in ragione della loro distanza rispettiva dal cielo superiore, più lento o più rapido: « È naturalissimo poi che l'astro, il quale è più vicino alla « sfera semplice e primordiale, percorra il suo cerchio nel tempo « più lungo; e quello che è il più lontano, da quella medesima « sfera, percorra il suo cerchio nel tempo più breve; e che, per gli « altri astri, sia sempre il più vicino che metta più tempo, ed il « più lontano che ne metta meno ». Così la rivoluzione periodica di Saturno dura trent'anni, quella di Giove dodici e così di seguito sino alla rivoluzione della luna, che si compie in meno di un mese (MUNK).

(27) Vedi *ivi*, cap. 12 § 1, « Com'è che i corpi, i quali sono più « lontani dalla rivoluzione primordiale, non hanno sempre il più gran « numero di moti, e sono talvolta i corpi intermedii che ne hanno « un maggior numero? » Vedi *Met.*, lib. 12, cap. 8, dove Aristotile cita le opinioni di Eudossio (*a*) e Callippe (*b*), sopra le diverse sfere che è d'uopo supporre in ogni pianeta a fine di spiegarne il moto (MUNK).

(28) Isacco Abravanel riferisce sopra questo passo, che è molto oscuro, l'interpretazione di un autore, che sembrami assai sofistica (vedi שמים חרשים, fog. 6). Quell'autore crede che Maimonide, dicendo che vi sono delle sfere più rapide, le quali sono al di sopra di quelle che hanno il moto più lento, voglia parlare dei moti periodici, proprj alle sfere rispettive di ogni pianeta, e dei moti degli apogei (*c*) dei pianeti che gli sono inferiori; poichè il moto di precessione (*d*) di quegli apogei è quasi tanto lento quanto quello della

(*a*) Eudossio di Gnido, astronomo, figlio di Aschine, coevo ed amico di Platone. Fiorì 352 anni avanti l'E. V. (MARONI).

(*b*) Callippe, ateniese, discepolo di Platone, morì nel 351, av. l'E. V. (MARONI).

(*c*) *Apogeo*, v. g. titolo astr. Quel punto dell'orbita del sole o di un altro pianeta, che è nella massima distanza dalla terra, come dicesi *Afelio* quello che è nella massima distanza dal sole (MARONI).

(*d*) *Precessione*, t. astr. Chiamasi *Precessione degli equinozj*, il moto retrogrado dei punti equinoziali (MARONI).

Digitized by Google

sfera delle stelle fisse. Ora, è evidente che la sfera di Saturno, per esempio, è più vicina all'ottava sfera di quello che lo sia l'apogeo di Giove, e tanto maggiormente di quello di Marte e degli altri pianeti; come la sfera di Giove, è più alta dell'apogeo di Marte, e così di seguito. E poichè quindi Maimonide dice che vi sono delle sfere che hanno i moti eguali, quantunque sieno le une al di sopra delle altre, lo stesso autore crede ch'egli voglia parlare di quegli stessi apogei i quali, per quanto sembra, hanno tutti i moti eguali eccettuati quelli di Mercurio e della luna; oppure, delle rivoluzioni periodiche del sole, di Venere e di Mercurio, che si credevano essere di una eguale durata. Ma non è probabile, che Maimonide abbia comparati tra loro moti di una natura tanto diversa. Forse anche dicendo che alcune sfere, le quali hanno il moto più rapido, sono al di sopra di quelle che hanno il moto più lento, volle parlare del pianeta di Mercurio, che, secondo un'opinione, che gli pareva probabile (vedi cap. 12), trovasi al di sopra del sole, ed il cui moto periodico vero è meno lungo di quello del sole; poichè gli si attribuisce una durata di circa dieci mesi (vedi Abravanel l. c.). Quanto ai pianeti di moti eguali ed il cui moto periodico si compie nello stesso spazio di tempo o presso a poco, Maimonide parla forse di Venere e del Sole. Ma non osiamo affermar nulla a questo riguardo; poichè vi è molta discrepanza nei dati (*a*), che si trovano presso gli astronomi arabi, sopra le rivoluzioni periodiche di Mercurio e di Venere e bisognerebbe sapere quali erano i dati adottati da Maimonide. Vedi *Almagesto* lib. 9 cap. 3 e seg. (MUNK).

(29) Più letteralmente: *Riguardo all'opinione* (*che ammette*) *che la cosa sia per necessità* (MUNK).

(30) Vedi più avanti il cap. 24, dove l'autore fa notare tutto ciò che le ipotesi degli epicicli e degli eccentrici hanno d'inverosimile e di contrario alla natura (MUNK).

(31) Dalle parole stesse di Aristotile, l'autore vuol dimostrare, ch'egli medesimo (Aristotile) riconobbe la debolezza delle sue proprie ragioni (MARONI).

(32) Tutti i mss. hanno עקולנא, e la versione d'Ibn-Tibbon (ediz. *princeps*) ha שכליני plur. *le nostre* intelligenze; ma forse si deve considerare qui la parola עקול, come un *nome di azione* (MUNK).

(*a*) *Dato*, è t. mat. e dei fil. natur. Diconsi *dati* le condizioni e gli accidenti noti del problema, che colui che lo propone *dà*, ossia, *dichiara* a colui che si dispone a risolverlo, perchè gli servano di mezzo da arrivare alla soluzione. Similmente, i fatti, che al filosofo naturale si danno come certi, perchè sopra vi ragioni e ne ricavi le sue teorie (MARONI).

Digitized by Google

(33) I mss. hanno generalmente: אלמסאיל אלגוילה אלשריפה, e la versione d'Ibn-Tibbon: השאלות המעולות הנכברות; ma due versioni arabe-latine del testo di Aristotile hanno, l'una, *quaestiones disputabiles, l'altra quaestiones topicas* il che fa supporre che il testo arabo avesse: אלמסאיל אלגראיה Sembra che questa lezione si trovasse anche in alcuni mss. arabi della *Guida*, e che fosse più tardi adottata da Ibn-Tibbon; poichè in un ms. della sua versione (ms. ebr. della Bib. imp., n.° 238, fog. 185 *a*), si legge: השאלות המחלקיות הנכברות, e queste parole sono accompagnate dalla glossa seguente: פי' כי מלאכת מחלוקת הנצוח יש לה להניח שאלות בכל דבר ולבקש אמתתם והיא כהצעה למלאכת המופת לבוא ולבאר האמת בהם — (Munk).

(34) Questo passo è preso dal trattato *del Cielo*, lib. II, cap. 11, dove Aristotile esamina le due domande seguenti: 1.° Perchè i moti rispettivi di ogni pianeta non aumentano in ragione della loro distanza dalla sfera superiore, che ha un solo moto? poichè vediamo, anzi, il sole e la luna aver meno moti dei pianeti situati al di sopra, quantunque questi sieno più lontani dal centro e più vicini alla sfera superiore. 2.° Perchè la sfera superiore ha un gran numero di stelle ed invece ciascuna delle sfere inferiori non ne ha che una sola? La versione araba non è che una parafrasi liberissima del testo greco, del quale ci contentiamo dare la versione del principio: « Siccome « si presentano qui due domande, riguardo alle quali tutti pos- « sono trovarsi imbarazzati, tenteremo di esporre *quello che ne sembra*, « ben persuasi che il coraggio ecc. » Ben si vede che le parole greche corrispondenti ad *id quod videtur* (*quello che ce ne sembra*), furono parafrasate in arabo, colle parole *quello che comportano la nostra intelligenza*, *la nostra scienza*, *la nostra opinione*. Maimonide si diede dunque una pena inutile, spiegando più avanti, in modo assai ingegnoso, quello che Aristotile volle dire colle tre parole *intelligenza*, *scienza ed opinione*, poichè niuna di queste parole si trova nel testo greco. Le due versioni arabe-latine del trattato *del Cielo* non hanno la parola *intelligenza*. Quella di Michele Scott (pubblicata col nome di Paolo Israelita) ha: « Et volumus modo per- « scrutari de duabus quaestionibus, de quibus oportet perscrutatorem « perscrutari; et dicemus in eis *secundum nostram scientiam et no-* « *stram opinionem* ». L'altra versione, anonima ed inedita (ms. lat. della Bibl. imp. n. 872, fog. 147) ha i termini seguenti: « Volo au- « tem nunc inquirere de duabus quaestionibus inquisitione sufficiente « convenit autem ut inquirat de his inquisitor. Dicam ergo in utri- « sque *secundum summam scientiae nostrae et nostrae sententiae* » (Munk).

Digitized by Google

(35) L'autore vuol dire, che le ragioni che Aristotile dà (nel trattato *del Cielo*) dei moti diversi dei pianeti, essendo sembrate insufficienti, è certo ch'egli suppose per questo, ad ogni sfera una *intelligenza separata* che concorre a determinarne il moto particolare. Il passo a cui allude si trova al lib. 12 della *Metaf.* cap. 8 (MUNK).

(36) Vedi questo capitolo, nota 26. Quanto alla ragione onde le sfere hanno il moto più lento quanto più sono vicine alla sfera superiore (diurna), Aristotile si esprime in questi termini (trat. *del Cielo* 2, 10):... « perchè ciascuna di loro (cioè, delle sfere) compie il suo moto, secondo il circolo che percorre in modo opposto al cielo ». Il senso è: che le sfere più vicine al moto diurno, che va da oriente ad occidente, sono maggiormente soggette all'influenza di quel moto, talmente che il loro moto opposto da occidente ad oriente è più debole; ed invece, quelle che sono più lontane dal moto diurno, sono meno arrestate nel loro moto opposto, che, per conseguenza, è più gagliardo e più rapido. Questo ragionamento, in fatti, sembra razionale, come dice Aristotile. Se Maimonide lo trova strano e sorprendente, è probabilmente perchè la lentezza o la rapidità del moto *periodico* delle sfere (da occidente ad oriente) non è proporzionata alla loro rispettiva distanza dalla sfera superiore, o perchè secondo lui, vi sono delle sfere più rapide di altre a cui tuttavia si trovano superiori. La parola (araba) מסתגרבה, *strana*, non è tradotta nella versione d'Ibn-Tibbon nè in quella di Al-Harizì (MUNK).

(37) Vedi questo capitolo, nota 28 (MUNK).

(38) Secondo Abravanel (l. c., fog. 8 a), Maimonide vuol parlare del moto retrogrado dei nodi dei pianeti (*a*) che va da oriente ad occidente. In fatti, non è possibile spiegare altrimenti questo passo, poichè niuna delle sfere dei pianeti ha un moto naturale da oriente ad occidente. Siccome immaginavansi delle sfere per ogni moto, se ne attribuiva anche al moto retrogrado dei nodi. Così gli Arabi danno ai nodi della luna una sfera che è da loro denominata פלך אלנווהר, e che gli autori ebrei traducono גלגל התנין (vedi *Iessod 'Olam* (*b*) lib. 3.° cap. 8.°). Ora, il moto dei nodi dei pianeti che sono al di sopra della luna, è di una lentezza estrema e quasi insensibile, rapporto al moto dei nodi della luna, i quali, secondo Moimonide, percorrono in un anno 18.° 44, 42, (vedi *Compendio del Talmud* (משנה תורה) Trat. קדוש החדש, cap. 16 § 2) (*c*).

(*a*) Gli astronomi chiamano nodi, i due punti opposti dove l'Ecclitica è tagliata dall'orbita di un pianeta (MARONI).

(*b*) Vedi quest'opera, par. 1.ª, cap. 72, nota 8 *a* (MARONI).

(*c*) Il Maimonide chiama ciascuno dei nodi ראש (MARONI).

Digitized by Google

Ma, secondo i principj posti da Aristotile, le sfere che si muovono da oriente ad occidente, dovrebbero avere un moto più rapido, quanto più sono vicine alla sfera diurna e quanto più ne ricevono l'influenza. Questo sembra essere il senso dell'obiezione di Maimonide, per quanto sottile possa parere. In quanto ai *nodi* ed ai loro moti, vedi Riccioli *Almagestum novum* (*a*) t. 1, par. I, pag. 552 (MUNK).

(39) Nell'Ibn-Tibbon: ודע כי לפי דעתנו אנחנו קהל האומרים בחדוש וכו' — Pare che piuttosto si debba leggere המאמינים (MARONI).

(40) Vale a dire: La diversità che si nota nel moto delle sfere avrebbe potuto attribuirsi ad una causa fisica, come si può spiegare sotto il rapporto fisico perchè i quattro elementi occupano posizioni diverse, le une verso il centro, le altre verso la circonferenza (MUNK).

(41) Vedi questo capitolo nota 8 (MUNK).

(42) Ibn-Tibbon ha: סבה מיוחדת, *causa determinata o particolare;* così Al-Harizì: סבה מוכלת, ed Ibn-Falkira סבה מסוגלת — Nella versione d'Ibn-Tibbon si deve leggere invece מיחדת, ed è, in fatti, ciò che fece Abravanel nel suo commento sopra questo passo (שמים הרשים, p. 9) (MUNK, Agg. e Cor.).

(43) Vedi cap. 8 ed *ivi* nota 8 (MUNK).

(44) Nell'Ibn-Tibbon: « *Io stupisco qual cosa ecc.* (MARONI).

(45) Cioè, la materia degli astri e quella delle sfere (MUNK).

(46) Ibn-Falkira (Morè ha-Morè pag. 102) fa osservare con ragione, che Maimonide si serve qui impropriamente della parola אכתלאף (che significa *diversità* o *varietà*), e che si doveva dire פרק, come nel testo di Abu-Nassar (MUNK).

(47) L'autore vuol dire che sarebbe assai sorprendente che l'astro fosse fisso nella sua sfera in seguito di una legge fisica e necessaria e che ciò non può spiegarsi che per la volontà del Creatore agente liberamente e con una intenzione (MUNK).

(48) Letteralmente: *alcuna sorpresa non accompagna quest'opinione* (MUNK).

(49) Nell'Ibn-Tibbon: שגידי איש הכלב והחמור ועצביהם — Gli scrittori del medio evo usavano גידים, nel senso di *vene*, invece di *nervi*, e la parola עצבים per *nervi*. In questo senso, Moisè Ibn-Esdra spiega il verso ירוך עצבוני (Giob. 10, 8) cioè, mi formasti composto di *carne* e *nervi*, Vedi שרשים, alla radice עצב Vedi anche par. 1.ª

(*a*) G. B. Riccioli gesuita, nato in Ferrara nel 1598, fu uno dei più dotti del secolo XVII. Morì in Bologna nel 1671, e lasciò tra le sue opere l'*Almagestum novum*, per tentare di stabilire su nuove basi la scienza astronomica (MARONI).

Digitized by Google

cap. 72, nota 48. Il Maimonide stesso nel commento della Misnà (*Zebohim* cap. 3.° spiega גידים nel senso tanto di *nervi*, che di *vene, arterie* e *ligamenti* (MARONI).

(50) Qui l'Ibn-Tibbon usa, nel senso di *nervo* la parola עצם (osso) (MARONI).

(51) Ibn-Tibbon traduce: ותנועת גלגליהם המתחלפות « *ed i moti diversi delle loro sfere*, » il che, in fatti, è più conforme alla espressione che si trova più avanti *la varietà dei moti delle sfere.* La versione di Al-Harizì ha: ותנועת גלגליהם המתחלפים, *ed i moti delle loro sfere diverse.* L'autore intende parlare dei diversi moti che hanno le diverse sfere, poichè una stessa sfera non ha che un solo moto (MUNK, Agg. e Corr.).

(52) Il Talmud narra che Abramo possedeva grandi cognizioni astronomiche, e che i re di oriente e di occidente si recavano a consultarlo. Vedi Talmud di Bab., *Babà Bathrà* fog. 16 b; *Jomà* fog. 28 b. Vedi Giuseppe, *Antichità*, lib. 1.° cap. 8, § 2 (MUNK).

(53) L'autore fa qui un errore di memoria. Le parole עשה, השמים non si trovano in nessun luogo di Geremia. Egli pensò probabilmente a questo passo di Geremia (32, 17): אתה עשית את השמים ואת הארץ « *Tu facesti il cielo e la terra* », o quest'altro passo (10, 12, 51, 15): עשה ארץ בכחו וכנ' « *che fece la terra colla sua forza ecc.* (MUNK).

(54) Vedi par. 1.ª, cap. 70 (MUNK).

(55) Vedi par. 2.ª, cap. 4 (MUNK).

(56) Vedi questo cap., nota 36 (MUNK).

(57) Vedi *ivi*, nota 23 (MUNK)

(58) Più letteralmente: *Perchè una si distingue per una (tale) natura ad esclusione della natura dell'altra* (MUNK).

(59) Letteralmente; che chi lo particolarizzò (o *determinò*) *non abbia mai cessato di agire così* (MUNK).

(60) Ossia, l'opinione che attribuisce tutto ad un essere agente con intenzione e volontà, non ad una cieca necessità (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO VENTESIMO (1)

Aristotile dimostra che le cose fisiche in generale non avvengono per caso, e la dimostrazione che ne dà è questa: le cose casuali non avvengono continuamente, nè frequentemente (2): ora tutte queste cose (fisiche) avvengono o continuamente, o (almeno) assai frequentemente. Quanto al cielo, con tutto quello che contiene, resta sempre in una situazione senza alcun cangiamento, come abbiamo dichiarato, nè nella sua propria essenza, nè cangiando di luogo. Ma le cose fisiche, che sono al di sotto della sfera della luna, avvengono, alcune continuamente, altre frequentemente: continuamente come, per esempio, il fuoco che riscalda e la pietra che discende al basso; frequentemente, come, per esempio, le figure degl' individui di ogni specie e le loro azioni (3). Tutto ciò è chiaro. Ora, poichè le cose speciali (di questo mondo) non sono per caso come lo sarebbe il tutto? È dunque dimostrato che questi esseri non sono opera del caso. Ecco come si esprime Aristotile, confutando quelli fra gli antichi, i quali pretendevano che questo mondo fosse stato effetto del caso e fosse esistito da sè, senza

Digitized by Google

causa. « Altri, dic'egli, diedero per causa del cielo « e di tutti i mondi la *spontaneità* (4), poichè, di- « cono, è spontaneamente che nasce la rivoluzione « ed il moto che distinse e costituì tutto in que- « st'ordine. Ma questa è cosa assai sorprendente: « essi dicono, degli animali e delle piante, che non « sono nè nascono per caso, ma che hanno per « causa, o una natura, o un' intelligenza, o qualche « altra cosa di simile, poichè non nasce qualsiasi « cosa da qualunque seme o da qualunque sperma; « sì da tale seme nasce un olivo e da tale sper- « ma nasce un uomo. E poi dicono del cielo « e dei corpi, che (soli) tra tutti i corpi visibili « sono veramente *divini* (5), che non sono nati se « non che spontaneamente e che non hanno as- « solutamente alcuna causa, come hanno gli ani- « mali e le piante ». Tali sono le sue parole, ed entra in minute spiegazioni per mostrare la falsità di ciò ch'essi immaginarono.

È dunque chiaro che Aristotile crede e dimostra che tutti questi esseri non esistono per caso: ciò che confuta (l'opinione la quale ammette che sieno) l'opera del caso, è ch'essi esistono *essenzialmente*, ossia, che hanno (evidentemente) una causa la quale vuole che sieno necessariamente così, e per quella causa esistono come sono. Ecco ciò che fu dimostrato e che crede Aristotile. Se poi dal non essere nati da sè, risulti necessariamente che sieno l'opera di un proponimento e di una volontà libera (6), non mi è provato che Aristotile lo creda; poichè riunire insieme l'esistenza per necessità e la nascita per un proponimento ed una volontà, in guisa da farne una

Digitized by Google

sola cosa, parrebbemi quasi come la riunione di due cose contrarie. In fatti, l'idea della *necessità* ammessa da Aristotile è (questa): che qualunque essere il quale non sia il prodotto dell'arte, debba necessariamente avere una causa che lo abbia prodotto e formato com'è; questa causa una seconda causa, questa una terza, e così di seguito sino che si giunga ad una prima causa dalla quale tutto emanò, poichè non si potrebbe ammettere una concatenazione (di cause) all'infinito. Ma egli (Aristotile) non crede perciò che l'esistenza del mondo risulti necessariamente dal Creatore, ossia, dalla causa prima, come l'ombra risulta dal corpo, o come il calore risulta dal fuoco, o come la luce dal sole, come sostengono riguardo a lui quelli che non comprendono le sue parole. Egli crede anzi che sia questa necessità come (quando diciamo che) l'intelligibile risulta necessariamente dall'intelletto, poichè l'intelletto è l'efficiente dell'intelligibile in quanto è intelligibile (7); giacchè, anche secondo lui (Aristotile), questa causa prima è un intelletto al più alto e più perfetto grado dell'esistenza. Ma, sebbene egli dica che Dio *vuole* quello che emana da lui, che ne ha gioia e piacere (8) e che non potrebbe volere il contrario, ciò non potrebbe chiamarsi un *proponimento* (9), nè in ciò sarebbe l'idea del proponimento. In fatti, l'uomo desidera avere due occhi e due mani, ne prova gioia e piacere nè potrebbe volere diversamente; ma se uno ha due occhi e due mani, non è per un proponimento (venuto da lui), o perchè voglia particolarmente questa figura e queste azioni. L'idea del proponimento e quella

Digitized by Google

della *determinazione* non si applicano che ad una cosa la quale non esiste ancora e che possa esistere o non esistere come fu proposta e determinata. Non so (del resto) se i moderni (10), dicendo che le cose hanno necessariamente una causa (11), abbiano comprese le parole di Aristotile nel senso del *proponimento* e della *determinazione;* oppure se discordarono da lui su questo punto, ed adottarono l'opinione del *proponimento* e della *determinazione* credendo che non fosse in contradizione coll'eternità (del mondo). Dopo ciò che esposi, comincio l'opinione di questi moderni.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO VENTESIMO

(1) Alla fine del capitolo precedente l'Autore propose due domande: 1.° Se dalla diversità delle cose che esistono, si possa dedurre che tutto si faccia pel proponimento di un essere avente una intenzione, non per necessità; 2.° Se, supposto che tutto sia dovuto al proponimento di un essere agente con intenzione, si possa dedurne che tutto sia stato creato dal nulla. Alla prima domanda è risposto nel capitolo 22; alla seconda nel capitolo 21. In questo ventesimo capitolo espone: che il mondo ha una causa, che Aristotile crede che esista necessariamente, ma che è impossibile unire il *proponimento* e la *necessità;* il che è meglio dichiarato nel cap. 21 (MARONI).

(2) La parola אכתריה, corrisponde alle parole *nella pluralità dei casi*, delle quali si serve Aristotile in questa dimostrazione. V. *Fisica*, lib. II al principio del capito 5.° (*a*) (MUNK).

(3) Cioè, il più sovente, gl'individui di una stessa specie hanno le stesse figure ed i medesimi contorni, salvo rare eccezioni, e così da ciascuna specie derivano alcune azioni, le quali è ben raro che manchino (MUNK).

(4) Le parole arabe תלקא אנפסהא corrispondono, nel testo greco, a *sua spontaneità*. La traduzione araba di questo passo di Aristotile è quasi letterale, eccettuate alcune piccole varianti, che troviamo anche nella versione araba-latina. Vedi *Fisica*, lib. 2.°, cap. 4.°: « Altri « danno al cielo, come lo vediamo, ed a tutti i fenomeni cosmici, « una causa affatto spontanea » (*b*) (MUNK).

(*a*) L'aggettivo אכתרי (derivato da אכתר, come osserva il Munk, part. 1.ª cap. 67) significa *ciò che si rapporta al più gran numero, quello che avviene più di frequente* (MARONI).

(*b*) Si parla di Democrito che fa nascere tutto dal fortuito concorso degli atomi (MARONI).

Digitized by Google

(5) Maimonide interrogato da Samuel Ibn-Tibbon sul senso vero di queste parole di Aristotile, gli diede, nella lettera già citata (vedi introduzione, nota 51), la spiegazione seguente. « Il senso è: tutti i corpi visibili, ossia, percetti dal senso della vista, come, per esempio, la terra, l'acqua, l'oro, l'argento ed altre cose simili, si chiamano solamente *visibili*, e vi si comprendono anche il cielo e gli astri; ma questi ultimi soli, fra tutti i corpi visibili, i filosofi li chiamano *i corpi divini*. E così chiamano la sfera celeste *il corpo divino*, volendo dire con ciò che è, secondo la loro opinione, il corpo che è stabile, come Dio stesso » (MUNK).

(6) Letteralmente: *che sieno pel proponimento di un* (*essere*) *agente con intenzione e per la volontà di un volente* (MUNK).

(7) Ecco il senso di questo passo: Aristotile, pur considerando l'esistenza del mondo come una cosa *necessaria*, non crede perciò che il mondo sia l'opera di una cieca fatalità, e che sia l'effetto di una causa che agisca senz'avere la coscienza della sua opera, come il corpo che fa l'ombra; ma crede, invece, che Dio agisca con piena coscienza, e che sia l'efficiente del mondo, come l'intelletto è l'efficiente dell'intelligibile, il quale, come intelligibile è necessariamente pensato e compreso dall'intelletto (MUNK).

(8) Vedi *Metafisica*, 12, 7 (MUNK).

(9) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno: ולזה לא יאמר לזה כונה, mss. ולא יאמר וכו' — Al-Harizì tradusse meglio questo passo: ואפילו אם יאמר כי הוא רוצה כזה שיתהייב מזמנו וכו' . . . לא יאמר לזה כונה (MUNK).

(10) Vale a dire, quelli che, ammettendo l'eternità del mondo, sostengono che vi è in quanto a Dio *proponimento* e *determinazione*. (Vedi alla fine del capitolo precedente) (MUNK).

(11) Ibn-Tibbon ed Al-Harizi hanno שתי סבות, *due cause;* perchè invece delle due parole סבב אן, lessero סבבאן al duale, ma sarebbe un errore, poichè dovrebbe essere il genitivo סבבין (MUNK).

Digitized by Google

CAPITOLO VENTUNESIMO

Sappi che tra i filosofi moderni che professano (1) l'eternità del mondo, alcuni dicono che Dio è l'efficiente del mondo, e ne preferì l'esistenza (alla non esistenza), che lo fece con proponimento e lo determinò qual è, ma essere inammissibile che ciò sia avvenuto in un tempo piuttosto che in un altro, e che anzi ciò sia stato sempre e sarà sempre così. Ma noi, essi dicono, non potremmo imaginare che un agente avesse fatta una cosa, senz'avere quell'agente preceduta la sua azione nel tempo, perchè in ciò che noi stessi facciamo avviene necessariamente così; essendovi in ogni agente di questa specie (2) una *privazione*: è (prima) agente in potenza e dopo avere agito, passò all'atto. Ma Dio, nel quale non è alcuna privazione, nè assolutamente nulla che sia in potenza, non precede la sua azione; ma anzi, non cessò mai di agire, e come vi è una grandissima differenza tra la sua essenza e la nostra, così pure il rapporto che esiste tra la sua azione e lui, differisce da quello che esiste tra la nostra azione e noi. Essi fanno lo stesso ragionamento riguardo alla *determinazione* ed alla

Digitized by Google

volontà, poichè non vi è differenza se tu dica agente o *volente*, o *agente con proponimento*, o *preferente* (5) o *determinante*, avendo tutte queste parole il medesimo senso (4). È inammissibile, dicono ancora, che la sua azione o la sua volontà sia soggetta al cangiamento, come già abbiamo dichiarato (5).

È dunque chiaro per te, o lettore del mio presente trattato, che coloro cangiarono la parola *necessità*, ma ne lasciarono sussistere l'idea. Forse vollero scegliere una più bella espressione, o (almeno) allontanare una dissonanza (6); poichè (se dicasi) essere l'universo intimamente legato alla sua *causa*, (che è Dio, come dice Aristotile), e che partecipa della sua perpetuità, è assolutamente la stessa idea, che se dicesssimo che il mondo deriva dall'*azione* di Dio, o (che fu fatto) pel suo *proponimento*, la sua *volontà*, la sua *scelta*, la sua *determinazione*, ma che non cessò mai, nè cesserà giammai di essere qual'è, come il levare del sole è indubitatamente l'efficiente del giorno, senza che l'uno preceda l'altro temporaneamente. Ma non è questa l'idea del *proponimento* (7) che noi consideriamo; ma anzi, noi vogliamo dire con ciò che il mondo non emanò *necessariamente*, come l'effetto deriva dalla sua causa, dalla quale è talmente inseparabile che non può mutare senza che la causa stessa subisca un cangiamento, o che (almeno) si cangi riguardo alle sue condizioni. Quando tu avrai compresa l'idea (del proponimento), riconoscerai come sia falso il dire che il mondo sia una conseguenza necessaria dell'esistenza di Dio, come l'effetto lo

Digitized by Google

è della causa, e (saprai) che derivò dall'azione libera di Dio o (che esiste) per la sua *determinazione.*

Dopo avere così esposto il soggetto, noi giungiamo ad esaminare (la questione di) questa diversità che è nel cielo e che, come fu dimostrato, ha necessariamente una causa; (e domandiamo). Se questa causa, per la sua esistenza stessa, cagionò e rese necessaria questa diversità (8), o fu l'efficente di questa diversità che la *determinò* (9); come crediamo, noi seguaci di Mosè, nostro maestro? Noi risponderemo a ciò, dopo aver fatto un'osservazione preliminare, a fine di spiegare il senso della *necessità* ammessa da Aristotile, perchè tu ne concepisca l'idea; quindi ti esporrò la preferenza che io do all'opinione della *novità del mondo,* con delle prove speculative, filosofiche e senz'alcun falso ragionamento.

S'egli dice che l'intelligenza prima emanò necessariamente da Dio, la seconda Intelligenza dalla prima, la terza dalla seconda, e così, se crede che le sfere sieno emanate dalle Intelligenze e (se proclama) quell'ordine ben conosciuto che potesti studiare nei passi relativi e che qui compendiosamente abbiamo dichiarato (10); è chiaro che non volle dire con ciò che una cosa sia esistita prima, e che quindi sia nata da lei quell'altra cosa che ne è la conseguenza necessaria; poichè non ammette la nascita di alcuna di queste cose. Dicendo *conseguenza necessaria* non vuol parlare che della *causalità,* come se dicesse: l'Intelligenza prima è la causa dell'esistenza della seconda Intelligenza, questa è la causa dell'esistenza della terza, e così di seguito.

Digitized by Google

Così pure è di ciò che dice delle sfere e della materia prima (11); poichè, di tutte queste cose le une non precedono le altre e, secondo lui, le une non esistono senza le altre (12). Come sarebbe se, per esempio, uno dicesse: *dalle qualità prime* (13), risultano necessariamente l'asprezza, la morbidezza, la tenerezza la solidità e spugnosità (14); poichè niuno dubita che non sieno esse (le qualità prime), ossia, il calore, la freddezza, l'umidità e l'aridità che abbiano fatto nascere l'asprezza la morbidezza, la durezza, la tenerezza, la solidità, la spugnosità ed altre cose simili; e che queste sieno necessariamente emanate dalle qualità prime, sebbene sia impossibile che esista un corpo, il quale possedendo le qualità prime sia privo di queste qualità secondarie (15). È dunque nella stessa guisa che Aristotile dice (16) dell'universo in generale, che una cosa emanò necessariamente da un'altra, sino che si giunge alla *causa prima*, com'egli stesso si esprime o all' *Intelligenza prima*, o (17) comunque tu vorrai chiamarle. Noi miriamo tutti ad un medesimo principio, ma egli crede che tutto ciò che è al di fuori (di quel principio) ne sia emanato per necessità, come dissi; e noi invece diciamo, essere stato Dio che fece tutte queste cose con proponimento e *volente quest'universo*, il quale non esistette prima e che fu chiamato all'esistenza dalla volontà di Dio.

Ora esporrò nei capitoli seguenti le prove (18) che mi fanno dare la preferenza all'opinione (che ammette) il mondo essere stato *creato*.

Digitized by Google

NOTE AL CAPITOLO VENTUNESIMO

(1) Nell'Ibn-Tibbon : האומרים (Maroni).

(2) Cioè, in ogni agente che agisce nel modo che noi agiamo (Munk).

(3) Bisogna aggiungere nella versione d'Ibn-Tibbon le parole או בוחר, che mancano nelle edizioni (Munk).

(4) Vale a dire: come la sua azione non potè cominciare nel tempo, così la sua volontà, il suo proponimento, ec. esistettero necessariamente da tutta l'eternità (Munk).

(5) Vedi capitolo 13 (Munk).

(6) Vale a dire: Credevano forse che fosse più degno di Dio chiamarlo *efficiente* o *agente* e volevano forse evitare le espressioni dissonanti di *causa prima* e di *necessità* (vedi par. I al principio del cap. 69) (Munk).

(7) Cioè, del proponimento o dell'intenzione che vogliamo attribuire a Dio. Ibn-Tibbon aggiunse le parole השם יתעלה, per maggiore chiarezza (Munk).

(8) Letteralmente: *Se questa causa è la ragione di questa diversità e se ciò risulta necessariamente dalla sua esistenza* (Munk).

(9) Le edizioni della versione d'Ibn-Tibbon hanno il participio passivo המיוחדת, ma i mss. hanno המיחדת (Munk).

(10) Vedi capo 4 dove l'autore parlò dell'ordine delle Intelligenze delle sfere attribuendo ad Aristotile le teorie dei peripatetici arabi (Munk).

(11) Ossia, della materia delle cose sublunari, che emana dalle sfere, le quali pure emanano dalle Intelligenze (Munk).

(12) Letteralmente: *ed alcuna di tutte queste cose non precede l'altra e non esiste, secondo lui* (Aristotele) *senza di lei* (Munk).

(13) Vedi questa seconda parte cap. 19 n. 12 (Munk).

Digitized by Google

(14) Ibn-Tibbon non avendo potuto trovare delle parole ebraiche per indicare tutte queste qualità *secondarie*, pose per le due prime החלקות והפכו, *la morbidezza ed il suo contrario* e per le due ultime, הספוגיות והפכו, *la spugnosità ed il suo contrario*. Al-Harizì tradusse : הגס והחלק והקשה והרך והעבת ופכו (Munk).

(15) L'autore vuol dire che sebbene sia evidente che le due specie di qualità esistano contemporaneamente, e che le qualità prime precedano nel tempo le secondarie, si dice tuttavia che queste sono emanate dalle prime come l'effetto deriva dalla causa. Ibn-Tibbon aggiunge nella sua versione, queste parole dichiarative שאין נופל בזה ענין החדוש אלא ענין הסבה « *Qui non si parla dell' idea di nascita ma dell' idea di causa* » (Munk).

(16) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno: ויאמר ארסטו si deve leggere יאמר, senza la ו congiuntiva come hanno i mss. Al Harizì traduce: — עלזה הרמיון בעצמו אמר ארסטו (Munk).

(17) È d'uopo aggiungere nella versione d' Ibn Tibbon, la parola או che trovasi nei mss. Nella frase seguente: כי כלנו וכו', si deve cancellare la parola כי, che non hanno i mss. ma che trovasi anche nella versione di Al-Harizì (Munk).

(8) Letteralmente : *mentovare le mie prove e la mia preferenza per* (*questa tesi*) *che il mondo fu creato secondo la nostra opinione* (Munk, Agg. e Corr.).

Fine del Terzo Volume.

Digitized by Google

TAVOLA DEI CAPITOLI

PREFAZIONE DI S. MUNK ..... *Pag.* 7

Note alla Prefazione ..... » 15

INTRODUZIONE. Ventisei proposizioni, mediante le quali i peripatetici dimostrano l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio ..... » 19

Note all'Introduzione ..... » 28

CAPITOLO PRIMO. Diverse dimostrazioni risultanti da quelle proposizioni, a fine di stabilire l'esistenza di un Dio unico ed incorporeo, motore primo dell'universo ..... » 47

Note al Capitolo primo ..... » 60

CAPITOLO SECONDO. L'esistenza e, per conseguenza, l'unità e l'incorporeità di Dio sono perfettamente dimostrabili, comunque poi sia il mondo, eterno o no. Osservazione preliminare per lo scopo che l'autore si propose, incominciando, nei capitoli seguenti, alcune questioni di fisica e di metafisica ..... » 69

Note al Capitolo secondo ..... » 73

CAPITOLO TERZO. Le ipotesi di Aristotile sopra le cause dei moti delle sfere celesti, sebbene non sieno dimostrabili, sono tuttavia le meno soggette ad essere messe in dubbio; e possono spesso mettersi d'accordo colla tradizione religiosa ..... » 75

Note al Capitolo Terzo ..... » 76

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO. Le sfere celesti hanno un'anima, principio del loro *moto*, ed un intelletto mediante il quale esse *concepiscono* l'idea di ciò che forma l'oggetto del loro desiderio. Quest'oggetto desiderato è Dio, motore primo, che agisce sopra le sfere mediante delle *Intelligenze separate* oggetto rispettivo del desiderio particolare di ogni sfera. Numero delle Intelligenze separate, ultimo delle quali è l'*intelletto attivo* universale ..... *Pag.* 77

Note al Capitolo Quarto ..... » 84

CAPITOLO QUINTO. Anche la Sacra Scrittura e la tradizione rabbinica presentano i cieli come esseri animati dotati di percezione; l'una e l'altra riconoscono coi filosofi, l'influenza che le sfere celesti esercitano sopra questo basso mondo ..... » 90

Note al Capitolo Quinto ..... » 93

CAPITOLO SESTO. Cosa debbasi intendere nella Sacra Scrittura per la parola מלאך (angiolo). Diversi significati di questa parola, che indica principalmente le Intelligenze *separate* ..... » 95

Note al Capitolo Sesto ..... » 102

CAPITOLO SETTIMO. Le Intelligenze e le sfere hanno la coscienza dell'azione ch'esse esercitano ed agiscono con libertà; e sono sempre in atto, e la loro azione è il bene ..... » 107

Note al Capitolo Settimo ..... » 109

CAPITOLO OTTAVO, Gli antichi Dottori ebrei credevano conformemente all'opinione dei pitagorici, che il moto delle sfere produca dei suoni armoniosi assai rimbombanti, che la grande distanza c'impedisce di udire. Ma Aristotile contradice quest'opinione, e gli stessi Dottori riconoscono che, nella scienza astronomica, i savi pagani erano avanzati più di loro ..... » 110

Note al Capitolo Ottavo ..... » 112

CAPITOLO NONO. Incertezza che regna sul numero delle sfere. Ammettendo, cogli astronomi antichi che precedettero Tolomeo, che i pianeti di Venere e di Mercurio

Digitized by Google

sieno posti al di sopra del sole, si possono ridurre a quattro le sfere principali; esse sono: la sfera della luna, quella del sole, quella degli altri cinque pianeti e quella delle stelle fisse ..... *Pag.* 115

Note al Capitolo Nono ..... » 118

Capitolo Decimo. Il mondo sublunare è governato dalle forze che emanano dal mondo superiore. Possiamo ammettere che ciascuno dei quattro elementi si trovi sotto l'influenza di una delle quattro sfere principali, onde l'acqua sarebbe retta dalla sfera della luna, il fuoco da quella del sole, l'aria da quella dei cinque pianeti, e la terra da quella delle stelle fisse. Così vi sono quattro cause del moto delle sfere. Allegorie dei *quattro gradini* della scala di Jacob, delle quattro schiere di angioli della tradizione ebraica e dei quattro carri della visione di Zacaria ..... » 121

Note al Capitolo Decimo ..... » 127

Capitolo Undicesimo. La scienza astronomica è basata in parte sopra delle semplici ipotesi. Non si tratta di rendere un conto esatto del numero delle sfere e delle Intelligenze, ma di accozzarle secondo le forze che emanano da loro. Vi sono fuori di Dio tre classi di esseri: le Intelligenze separate, le sfere celesti ed i corpi sublunari; il governo del mondo viene da Dio, mediante un'emanazione successiva che percorre i diversi gradi degli esseri ..... » 132

Note al Capitolo Undicesimo ..... » 137

Capitolo Dodicesimo. Della vera idea della *effusione* (*fèidh*) o dell'emanazione ..... » 139

Note al Capitolo Dodicesimo ..... » 145

Capitolo Tredicesimo. Le opinioni sopra l'origine del mondo sono tre: quella dei teologi ortodossi, che ammettono la creazione *ex nihilo;* quella di Platone e di altri filosofi antichi, che ammettono l'eternità della *materia caotica;* quella di Aristotile e di tutti i peripatetici, che ammettono l'eternità del moto e del tempo ..... » 149

Digitized by Google

Note al Capitolo Tredicesimo ..... *Pag.* 156

Capitolo Quattordicesimo. Delle prove allegate dai peripatetici onde stabilire l'eternità del mondo. Queste prove sono sette: le quattro prime sono argomenti tratti dalla natura del mondo; nelle altre tre si argomenta dall'idea di Dio ..... » 161

Note al Capitolo Quattordicesimo ..... » 167

Capitolo Quindicesimo. Aristotile stesso non pretende avere una dimostrazione rigorosa colla quale stabilire l'eternità del mondo ..... » 171

Note al Capitolo Quindicesimo ..... » 176

Capitolo Sedicesimo. La creazione *ex nihilo* non può neppur essa essere stabilita con una dimostrazione rigorosa; si tratta solo di mostrare che è possibile ed anche più probabile dell'eternità ..... » 179

Note al Capitolo Sedicesimo ..... » 181

Capitolo Diciassettesimo. Confutazione delle quattro prime prove dei peripatetici ..... » 182

Note al Capitolo Diciassettesimo ..... » 189

Capitolo Diciottesimo. Confutazione delle tre ultime prove dei peripatetici ..... » 194

Note al Capitolo Diciottesimo ..... » 200

Capitolo Diciannovesimo. Prove dirette che si possono citare in favore della creazione *ex nihilo*. Inverosimiglianze che offre il sistema di Aristotile, secondo il quale tutto nell'universo seguirebbe una legge eterna ed immutabile; nei moti delle sfere celesti non si può non riconoscere l'azione di una volontà libera agente *con intenzione* e non per necessità .. .. » 203

Note al Capitolo Diciannovesimo ..... » 217

Capitolo Ventesimo. Prove colle quali Aristotile stabilisce che il mondo non è l'opera del caso; se Aristotile dice che il mondo esiste *per necessità*, non vuol parlare di una cieca fatalità, ma di una legge emanata da una intelligenza che agisce con piena coscienza. Tuttavia, ciò non implica ancora l'idea di una volontà libera agente con intenzione ..... » 227

Digitized by Google

Note al Capitolo Ventesimo..... *Pag.* 231

Capitolo Ventunesimo. Alcuni filosofi moderni tentarono di mettere d'accordo l'opinione della eternità del mondo coll'idea del *proponimento*, o dell'azione libera di Dio, determinata dalla sua *volontà*, ma evitando l'espressione dissonante di *necessità*, ne mantennero l'idea. Vero senso della necessità ammessa da Aristotile..... » 233

Note al capitolo ventunesimo..... » 237

Digitized by Google

ERRATA-CORRIGE

ERRORI				CORREZIONI
Pag.	8	*lin.*	14 quì	qui
»	43	»	31 מכק	מכל
»	88	»	31 הגלכלים	הגלגלים
»	104	»	16 רע	רע
»	112	»	1 אלרמיעה	אלראיעה
»	ivi	»	ivi אלרמעיה	אלראעיה
»	118	»	23 ibn-Afla' h	ibn-Aflàh
»	119	»	23 והואבן	והוא בן
»	128	»	37 Afeio	Afelio
»	131	»	5 grifolito	grisolito
»	ivi	»	35 Saadià-Gavn	Saadià-Gaon
»	157	»	23 Ibn-Talkira	Ibn-Falkira
»	177	»	21 propositionis	propositiones
»	192	»	13 Lezione di Storia Giudaica Sez. 14	Lezioni di Storia Giudaica Lez. 14
»	201	»	29 ignioriamo	ignoriamo
»	219	»	17 הכנוש	הכנות
»	ivi	»	18 (MUNK)	(MUNK, Agg. e Corr.).

Digitized by Google